Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie

Herausgegeben
von
Lic. Th. Steinmann
Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld

Sechster Jahrgang

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1912

Inhalt:

Seite

Zur Logik der religiösen Metaphysik. Von Dr. Max Wiener-Düsseldorf. 1

Die Stellung der Religionsgeschichte im Ganzen der Religionsphilosophie. Von Professor Dr. Edvard Lehmann-Berlin 14

Jakob Böhme ein Prophet der deutsch-evangelischen Innerlichkeit. Von Pfarrer Hermann Maas-Laufen 21

Glaube und Wirklichkeitssinn im Alten Testament. Von Lic. Henri Roy-Gnadenfeld 42

Zur Verständigung über die Wunderfrage. Von Pfarrer Dr. W. Ernst-Enzheim 97

Mensch und Menschheit. Von Dr. W. Baetke-Stettin-Braunsfelde . . . 111

Hans Vaihingers Philosophie des Als Ob und die gegenwärtige religiöse Lage. Von D. H. Hegenwald-Königsberg 131

Religion und Kultur. Von Pastor Dr. L. Viëtor-Köln 141

J. G. Fichte's Religionsphilosophie. Von Lic. Friedr. Büchsel-Halle . . 177

Krisis des protestantischen Kirchenwesens? Von A. Bingesser-St. Gallen 191

Ungewöhnliche Äußerungen religiösen Lebens und geistiger Abnormität. Von Dr. med. Fr. Mörchen-Ahrweiler 211

Ein neues Evangelium? Von Professor Dr. Adolf Mayer-Heidelberg . 261

Die Geisteskraft im Wissen und Glauben. Von Generalleutnant Otto Leo-Kassel 271

Probleme der Religionspsychologie. Von Oberlehrer Dr. Otto Conrad-Charlottenburg 280

Monismus und Dualismus in der Religion. Von Privatdozent Dr. Otto Braun-Münster 288

Vom Suchen und Erleben Gottes. Von Pastor Lic. W. Thimme-Iburg . 292

Berichte:

Wie kann das Christentum geschichtliche und zugleich absolute Religion sein? Ein Beitrag zur Kontroverse der gegenwärtigen Theologie. Von Lic. Karl Dunkmann-Wittenberg 51

Wunderglaube, Vorsehung und Welterkenntnis. Zur Auseinandersetzung mit Joh. Wendland. Von Dozent Lic. Th. Steinmann-Gnadenfeld . . 65

Der italienische Modernismus. Sein Wesen, seine Bedeutung, seine Aussichten. Von Lic. Dr. Otto Lenepp-Kiel 153. 228

R. Eucken's „Können wir noch Christen sein?" Von Amtsrichter L. v. Jastrow-Guben 251

Seite

Gedanken über Religion und Mystik. Zu Baron Friedrich von Hügels Werk: The mystical Element of Religion as studied in Saint Catharine of Genua and her friends. 2 Vol. 2 impression 1909 London Deut. Von Professor Dr. Nathan Söderblom-Upsala . 298

Neu-Epikureismus oder die Ethik der „Münchener Jugend". Von Professor Dr. Hans Pöhlmann-Nürnberg 309

Die religiösen Anschauungen in Dr. Frederick van Eeden's „Der kleine Johannes". Von Jeannette van den Berg van Eysinga-Helmond 315

Besprechungen 92. 171. 258

Eingesandte Bücher 96. 175. 334

Preisaufgabe 260

Zur Logik der religiösen Metaphysik.

Von Max Wiener.

In welcher ursprünglichen psychischen Funktion das Religiöse gegründet ist, ob es überhaupt möglich ist, ein bestimmtes seelisches Element als den hervorragendsten Träger des spezifisch religiösen Erlebens auszuzeichnen, mag zweifelhaft erscheinen. Sicher aber ist, daß es im Wesen jener Gestimmtheit liegt, sich nicht auf ein begrenztes Gebiet des Bewußtseins zu beschränken, sondern zu einer zentralen Stellung vorzudringen, von der aus sie alle Kulturgebiete in ihren Bannkreis zu ziehen und entscheidend zu gestalten trachtet. Daraus erklärt sich die Erscheinung, daß jeder Wandel im religiösen Bewußtsein die tiefsten Wirkungen auf die mannigfachen Provinzen des geistigen Lebens überhaupt ausübt. So wird der Gang der Kulturentwicklung auf weite Strecken durch theologische Motive bestimmt. Natürlich besteht da eine Wechselwirkung; aber innerhalb gewisser Stadien tritt die Initiative der Religion greifbar hervor. Wir betrachten sie im folgenden vorzüglich von ihrer theoretischen, „weltanschaulichen" Seite aus.

Die Weltansicht der Religion wie der Wissenschaft ist aus dem Mythos hervorgewachsen. An seiner Überwindung sind beide, wenn auch aus verschiedenen Gründen, interessiert. Da zeigt es sich nun, wie in gewissen Momenten der Geistesgeschichte religiöse Triebkräfte wirksam werden, welche zunächst auf ihrem eigenen Gebiete das mythologische Denken bekämpfen und damit auch reine Bahn schaffen für die wissenschaftliche Erkenntnis. Man denke etwa an die Gotteslehre des Neuplatonismus. Hier herrscht das durchaus religiöse Motiv, die Gottheit dürfe nicht in die Niedrigkeit der irdischen Sphäre hineingezogen werden; sie müsse in unerreichbarer Höhe und Erhabenheit thronen. Auf dem neuplatonischen Boden hat dieser Gedanke freilich zunächst die Wirkung gehabt, daß die Welt vollends zum Tummelplatz mythologischer Wesen wurde. Denn die Erdenferne der Gottheit schuf Platz für allerlei Mittelwesen, deren philosophische Verkleidung ihre mythologische Abstammung und Funktion nicht vergessen machen konnte. Nun bemächtigte sich aber die Spekulation des streng theistischen Islam des Grundgedankens der Transzendenz. Die Gefahr jener mythologischen Verwirrung war hier durch das rein monotheistische Prinzip beseitigt. Dafür aber herrschten im religiösen Volksbewußtsein die krassesten Vorstellungen über das Wesen dieses einzigen Gottes. Der Gedanke der ab-

soluten Erhabenheit und Unvergleichbarkeit Gottes, wie er aus der religiösen Gestimmtheit des Neuplatonismus geboren wurde, bot jedoch der islamischen Religionsphilosophie die Handhabe dazu, die anthropomorphen Attribute im Wesen der Gottheit auszumerzen. Die Spekulation führte hier und mehr noch in der von der islamischen abhängigen jüdischen Philosophie des Mittelalters schließlich dazu, daß der Gottesbegriff den Charakter eines unpersönlichen ethischen transzendenten Prinzips annimmt, dessen Wirkungen sich in der Welt bemerkbar machen. Es liegt auf der Hand, daß die Konsequenz der getroffenen Maßregel nicht bloß der „Reinheit" des Gottesbegriffs zugute kommt — was das ursprüngliche Motiv für jene Konzeption war — sondern nicht minder dem Aufbau der wissenschaftlichen, will hier sagen naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Jetzt ist im Prinzip freie Bahn geschaffen für ein in sich geschlossenes System der Naturerkenntnis; wenigstens ist ein hinderndes Moment aus dem Wege geräumt: die grundsätzliche Unberechenbarkeit und Willkür eines persönlichen Faktors. Tatsächlich hat auch der historische Verlauf der Dinge einer solchen begrifflichen Konstruktion bis zu einem gewissen Grade Recht gegeben. Aber von dieser interessanten Befruchtung der Philosophie durch die Religion soll hier nicht die Rede sein. Das religionsgeschichtliche Beispiel wollte nur veranschaulichen, wie der aus spezifisch religiösen Motiven geführte Kampf gegen den Mythos — gegen den menschenähnlichen, „lebendigen" Gott — sich in seinen Folgen mit dem Gange der wissenschaftlichen Aufklärung kreuzt; oder genauer dieser Aufklärung in die Hände arbeitet.

Im folgenden sollen uns keine Spezialprobleme der theologischen Spekulation beschäftigen, sondern wir wollen gewissen Grundmotiven der religiösen Metaphysik nachgehen und die Eigenart ihrer Stellung zur Metaphysik überhaupt und zur Wissenschaft beleuchten.

Der Mythos, der gemeinsame Mutterboden der religiösen wie der wissenschaftlichen Weltansicht, wird charakterisiert durch die Verlebendigung der Natur und ihrer Kräfte. Damit wird das oberste Postulat jeder wirklichen Erkenntnis verletzt: die Einheit der Natur, die in jedem Falle eine Einheit für die Erkenntnis sein muß; denn die Natur muß irgendwie als ein System, als eine Einheit von Gesetzen begriffen werden können. Die realen objektiven Naturkräfte, wenn dieser Ausdruck vorläufig gestattet sein mag, und ihre Wirkungen mögen immerhin relativ verschieden sein, der endgültigen Zurückführung auf eine letzte Form objektiven Seins und Wirkens widerstreben; aber sie bieten in der aufzeigbaren Gesetzmäßigkeit ihrer Wirkungsweisen dem erkennenden Bewußtsein die Handhabe zu ihrer einheitlichen Zusammenfassung: im allumfassenden Gesetz der Gesetzlichkeit ist die Möglichkeit der Eingliederung und systematischen Ordnung für alle Wirkungsarten verankert, wie disparat und von einander verschieden sie sich auch von vornherein gebärden mögen.

Die schlimme Verwirrung, mit welcher das rationale Erkennen von der mythologischen Denkweise bedroht wird, ist nicht unmittelbar dadurch verschuldet, daß ein Leben da gefunden wird, wo in Wirklichkeit keines vorhanden ist; denn das Lebendige unterscheidet sich von der toten Naturkraft ja nicht durch irgend eine ihm eingeborene besondere Wesenheit, sondern allein durch seine Wirkungsart; aber die Willkür, die prinzipielle Unberechenbarkeit dieser machen alles Erkenntnisstreben zuschanden. Die Gesetzlosigkeit oder wenigstens die Unbegreiflichkeit aller Regeln herrscht hier als oberster Grundsatz.

So ist auch der Fortschritt aufzufassen, der sich in dem Übergang von der Verlebendigung der Natur zur Statuierung von „Kräften" vollzieht. Jetzt ist die Buntheit und das lebensvoll Ungebundene der Göttermärchenwelt aufgegeben. Freilich ist der Boden des Mythos erst völlig verlassen, wenn die „Naturkraft" aller innerlichen Beschaffenheit, aller Art von eigenem Leben und Seelenwesen beraubt wird. Dies geschieht, wenn sie rein als ein objektiviertes Naturgesetz aufgefaßt wird. Nun hat sie allen mythologischen Beigeschmack, jegliche Neigung zum Verlebendigt-, zum Personifiziertwerden verloren. Der anthropomorphe Charakter der als Seelenwesen gedachten Naturkräfte hatte verhindert, daß sie in ein richtiges gegenseitiges Verhältnis eingehen. Diese Gefahr ist jetzt beschworen. Nichts verwehrt mehr ihre Subsummierung unter allgemeinere und schließlich allgemeinste Gesetze. Das heißt aber gerade die logische Begründung der Natur. Denn in der Vereinheitlichung, in der Reduktion der besonderen Fälle und Regeln auf umfassendere Prinzipien, deren höchste sich schließlich als Grundurteile oder oberste Satzungen des Erkennens überhaupt zu erweisen haben, besteht das Verfahren der logisch zuverlässigen einwandfreien Wissenschaft.

Im Verfolge dieser Erwägungen tritt eine Eigenheit der monotheistischen Anschauung ans Tageslicht, welche für die Befreiung der theoretischen Erkenntnis wertvoll erscheint. Denn mit der angedeuteten Methode hat die Denkart des Monotheismus ein Moment gemeinsam: die Einheit. Auch für sie stellt die Wirklichkeit der Dinge ein einheitliches System dar; auch sie sucht die Erklärung, die Begreiflichkeit des Seienden in einer Ordnung, innerhalb welcher die Buntheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gebunden werden. Das Prinzip dieser geordneten Reihe aber ist der Zweck. Für das religiöse Denken sind die Elemente der Wirklichkeit erkannt, erklärt, wenn ihre Beziehung zum Ziel, ihre Eignung als Mittel dargelegt und bewiesen ist. Diese Zweckmäßigkeit ist als eine objektive gedacht. Sie gehört zum wesentlichen Bestand des Seienden, ihm von Haus aus innewohnend. Denn die Wirklichkeit dankt ihre Existenz allein der Absicht und Waltung eines intelligenten Welturhebers.

Die Analogie zwischen der Religion und Wissenschaft im Grundriß

ihres Denkens geht noch weiter. In beiden wird jene Ordnung nicht als ein Gegenstand der Empfindung aus den sinnlich wahrgenommenen Dingen abgelesen, sondern ihnen zugrunde gelegt; sei es daß die angenommene Gesetzmäßigkeit und Gliederung dem Interesse der Vernunft an der Begreiflichkeit der Dinge dienen wollen; sei es daß die Zweckordnung durch das Bedürfnis des religiösen Bewußtseins nach einer Deutung des Seienden erheischt wird.

Für die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit gilt die teleologische Aufweisung der Elemente des Seienden nicht als eine mögliche Anschauungsart neben anderen; sondern der Zweckgedanke konstituiert die Welt. Wird eine andere Auffassung zugelassen, so bleibt sie jener immer unterworfen.

Das naturwissenschaftliche Denken, soweit es durch die kritische Philosophie beeinflußt ist, sträubt sich ja nicht grundsätzlich gegen die teleologische Gliederung der Dinge. Der Zweckbegriff wird auch nicht vollständig aus den Bezirken der Naturerkenntnis verbannt und allein in der Ethik und Ästhetik als rechtmäßig proklamiert. Auch für die theoretische Wissenschaft stellt er Richtungspunkte und Wegweiser auf, deren Nutzen und Wahrheitswert ohne Schaden nicht geringgeschätzt oder gar völlig ignoriert werden dürfen. Aber es ist weder die einzige noch vor allem die nächste Sorge des Erkennenden, sich um diese Fingerzeige und Marken am Wege zu bekümmern. Denn in dieser Setzung der „Vernunft" vollzieht sich nicht die Erfahrung der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit, sondern sie vollendet sich in ihr. Und sie kann sich in ihr nur vollenden, weil zuvor die Setzungen des „Verstandes" für die Natur diejenige Gesetzmäßigkeit erzeugt haben müssen, die ihren Gegenständen erst Bestand und Umriß verbürgt, ja sie ermöglicht. Was der Verstand mit seinen Bemühungen zuwege bringt, sind Fragmente; aber diese Fragmente sind in sich unzerbrechlich fest gefügt. Die abgerundete Einheit jedoch, die Absolutheit, welche die Gedanken und Sätze der „Vernunft" auszeichnet, mag den Wissensdrang zur Ruhe bringen; die Strenge und Unausweichbarkeit, welche die Verstandeserkenntnis postuliert, bleiben ihnen versagt.

Gerade auf jene Absolutheit, auf die erschöpfende, das Ganze der Wirklichkeit umspannende Einheit aber hat es die religiös interessierte Erfassung der Dinge von vornherein abgesehen. Darum will die Religion in jedem Falle auch Erkenntnis sein. Ihre Methode mag von derjenigen der „Wissenschaft" um Welten geschieden sein; ihr Erkenntnisstreben durch ganz eigene Motive genährt werden; sie mag ihre stärksten Wurzeln in den Affekt, in das Gefühl einsenken. Sicher bleibt, daß die eindeutige Orientierung, die sie dem Menschen im bunten Gewühle der Wirklichkeit — aller nur möglichen Wirklichkeit! — geben will, eine durchdringende Erfassung und Beurteilung eben dieser Wirklichkeit voraussetzt.

Wie sollte man anders auch die Geschichte der religiösen Erscheinungen verstehen? Intellektualistische Zeitalter und Strömungen wechselten mit voluntaristisch und mystisch gerichteten ab. In die Gestaltung der Religion grub der Wandel, der sich in den letzten Gestimmtheiten des Geistes vollzog, seine tiefen Spuren ein. Nährte sich das fromme Bewußtsein etwa von dem Reste von Affekten, der auch in gefühlsarmen Epochen unter der Kruste intellektueller Motive schlummerte? Nein; die tausend Jahre christlichen, jüdischen und mohammedanischen Mittelalters bilden eine negative Instanz von unzerbrechlicher Stärke. Denn es hieße doch die Dinge gewaltsam auslegen, wollte man in den spekulierenden Theologen, Scholastikern und Lehrern des religiösen Gesetzes die Wucht des spezifisch religiösen Impulses geringer einschlagen als in den Mystikern der verschiedenen Arten.

Aber der Einwand könnte sofort in schärferer, präziserer Fassung wiederholt werden. Worauf beruht denn das Eigentümliche, das, was die „religiöse" Weltanschauung von irgend welcher metaphysischen Betrachtung der Wirklichkeit unterscheidet? So manches Weltbild, das lediglich durch den Intellekt konstruiert, in streng rationalen Fundamenten verankert zu sein scheint, erweist sich — bei Licht besehen — als eine Frucht übermächtiger Affekte; ist seinem innerlichsten Kern nach keine Antwort auf die Fragen der selbstgenugsamen Erkenntnis; sondern die Befriedigung letzter unableitbarer Persönlichkeitstriebe, innerlichster Willenstendenzen, die dem Denker in ihrer Undurchsichtigkeit und Zufälligkeit gar nicht zum Bewußtsein zu kommen brauchen. Mit Spinoza ist so mancher Rationalist nicht gegen das Schicksal gefeit, daß seine scheinbar so überpersönlichen, so sachlichen Gedanken in Wahrheit höchst persönlich sind, daß seine Erfassung der Wirklichkeit die deutliche Projektion seines ureigenen Wesens ist. Zwischen metaphysischem und religiösem Weltbild besteht also nach Inhalt und Ursprung eine Gemeinsamkeit. Und zwar ist das, was Bruno oder Hegel oder Spinoza — um von Schopenhauer ganz zu schweigen — mit den Verkündern einer bewußt religiösen Weltansicht verknüpft, eine ganz bestimmte Mischung von Ratio und Affekt. Der besondere Charakter dieser Komponenten und die Art ihrer gegenseitigen Beziehung verleihen nun der metaphysischen oder religiösen Betrachtungsweise jedesmal das eigentümliche Gepräge. Wir brauchen auf die Gestaltung dieser Inhalte im besonderen gar nicht einzugehen; begnügen uns mit einem rohen Umriß, der aber ihre Eigenheiten scharf hervortreten läßt.

Bei dem Weltbilde der Metaphysik sind im strengsten Sinne persönliche Momente an der Arbeit. Subjektive Triebe, zufällige Instinkte schieben und lenken und konstruieren. Ihre Konstruktionen enthalten ein Stück Wahrheit. Sie sind die Deutung der sich dem Denker darbietenden Seinsfülle unter der Suggestion gewisser Lebens- und Kulturgefühle. Es wird sich also fragen, in welchem Grade der Instinkt des Metaphysikers sich deckt

mit der Stimmung seiner Welt, seiner Zeit, in welchem Maße er jene innerlichsten Triebe wiederspiegelt, die unter der Oberfläche der geistigen Erscheinungen wirken. Die Metaphysik hat mit der reinen Erkenntnis jedenfalls das gemein, daß beide hinter die sichtbare, die unmittelbar zu erlebende Wirklichkeit, die zu empfindende Einzelheit und Zerstreutheit der Weltelemente zurückgreifen.

Die Wissenschaft statuiert ihre reinen Denksetzungen und stellt in ihnen die Obersätze, die Voraussetzungen für die Wahrnehmungen der Sinne auf. Sie ist allein geleitet durch das Bedürfnis der Erkennbarkeit, will sagen der Begreiflichkeit, der widerspruchslosen und gesetzmäßigen Ordnung der Wahrnehmungen. Sie hat ihre Arbeit getan, wenn sie alle Funktionen verzeichnet, durch welche die Natur unserem Verstande erkennbar wird. Die Metaphysik legt den Begriff der Erkenntnis weniger streng und weniger bescheiden aus. Von ihr wird den Gegenständen ausgesprochen oder verstohlen ein „Sinn", ein „Wesen" verliehen, eine Innerlichkeit eingedeutet, aus welcher sie herauswachsen. So müssen Metaphysik wie Wissenschaft, um das Wirkliche zu erkennen, um auch nur die Vielheit und Vereinzelung zusammenfassend zu begreifen, das unmittelbar Gegebene ergänzen, erweitern.

Es ist klar, daß das religiöse Weltbild — seinem Inhalte nach — ein Sonderfall des metaphysischen ist. Die charakteristische Färbung jenes Affekts, in welchem die Erfassung des Wirklichen wurzelt, drückt ihr das eigene Gepräge auf. Im Weltbilde der Religion kommen gewisse gemeinsame Instinkte der Menschheit zu Worte; kristallisieren sich tiefste Willenstendenzen und Stimmungen, mit welchen der allgemein menschliche Affekt das Seiende durchdringt und in sich aufnimmt. Kulturgefühle, welche von bestimmten Zeiten und den sie beherrschenden Strömmungen relativ unabhängig sind, bewirken schon rein formal eine Scheidung vom Metaphysischen im allgemeinen. So ist etwa die Sehnsucht nach einer wie immer gedachten Erlösung samt der Gewißheit, daß der Fromme ihrer nicht ewig entraten wird, in jedem höheren religiösen Bewußtsein heimisch. Aber ein metaphysisch begründeter Optimismus oder ein kosmisch motivierter Pessimismus erweisen sich als die Erzeugnisse von Konstellationen innerhalb der Kultur, welche kommen und wieder gehen. Gewiß lassen die religiösen Grundgedanken Nüancen und Spaltungen aller Art zu. Die Art, wie sie die Wirklichkeit erfassen und beurteilen, verträgt die mannigfachsten Formen, die einander oft genug widersprechen. Aber die Verzweigungen und Verästelungen gabeln sich eben aus einem Stamm, aus bestimmt und ihrem Inhalte nach zu umgrenzenden religiösen Affekten.

Deuten und der Deutung zuliebe umformen und ergänzen: in diesem Programm finden sich Religion und Metaphysik zusammen. Im ausgeführten System wollen beide strenge unumstößliche Erkenntnis sein; die Religion wahrlich nicht weniger als irgend ein rationales Lehrgebäude.

Beide wollen im absolut erkannten Sein einen absoluten Sinn aufzeigen und dem Menschen darin seine Stellung anweisen. Gerade die Weltansicht der Religion wird in keinem Falle mit dem bloß Relativen vorlieb nehmen. Die supranaturalistische Offenbarung der großen „historischen" d.h. der gestifteten Glaubenslehren erfüllt nicht zum geringsten auch den Zweck, daß sie den Schleier des Geheimnisses von den tiefsten Abgründen des wahrhaft Wirklichen ein wenig hinwegziehen und die Wahrheit in ihrer reinsten Gestalt doch wenigstens hindurchschimmern lassen will. Unter diesem Gesichtspunkte geschaut, verheißt die Religion die anspruchsvollste Erkenntnis, die man nur immer erdenken mag, die Erkenntnis des absoluten Sinnes, der im wahrhaft seienden Wesen der Dinge waltet. Darum wird von der Religion wie der Metaphysik die Grundlage, in welcher sie verankert sind, der subjektive Affekt, wo nicht verleugnet, so derart mit der Substanz der Wirklichkeit verwoben und verschmolzen, daß er sich zum objektivsten, zum wahrhaft seienden Grund der Dinge wandelt. Man denke an Schopenhauer; man denke an die religiöse Zweiweltenlehre, wo das fromme Bewußtsein, verführt von einer Glücksehnsucht, der diese irdische Wirklichkeit keine Erfüllung verheißt, das Unglaubliche zuwege bringt, diese Welt, die einzige, von welcher wir wissen können, zu einem Nichts zu degradieren, zu einer bloßen Abschattung einer anderen wahrhaft seienden Welt, zu welcher uns in der Tat keine Pforte den Weg erschließt.

So werden die tastenden und tappenden Lebensinstinkte auf absolute Ruhepunkte hin dirigiert. Das wahre Wesen der Dinge soll durchleuchtet werden, auf daß der Mensch seinen unverrückbaren Platz, seine feste Stellung im Sein des Alls endgültig finde. Am einfachsten wird dieses Ziel natürlich erreicht, wenn sich zwischen dem Innersten des Menschen und dem Kern der Dinge geheimnisvolle Fäden anspinnen lassen; wenn zwischen der Natur und dem Menschengeist ahnungsvoll eine Verwandtschaft erschlossen wird. So werden inwendige Affekte, tiefste Willensregungen objektiviert. Sie brauchen nun bloß angeschlagen zu werden, um im Makrokosmos gleichgestimmte Harmonien auszulösen. Metaphysik wie Religion setzen die Wirklichkeit von vornherein als ein werterfülltes System; sie besitzt für beide irgend einen Sinn. Nur die Richtung des Vorzeichens ist für das metaphysische Denken nicht von Haus aus bestimmt.

In beiden erweisen sich allumspannende Lebensgefühle und Kulturaffekte als Führer des Intellekts, als die heimlichen Herrscher, die den scheinbar souveränen Verstand gängeln. Schon daraus folgt, daß metaphysische wie religiöse Erkenntnis nicht um ihrer selbst willen verlangt, sondern allein als ein Mittel erstrebt wird, als der Weg, auf welchem der Mensch zur Befriedigung, zur restlosen Stillung seiner tiefsten und innerlichsten Sehnsüchte und Triebe fortschreitet. Jetzt können wir die eigentümliche Färbung der religiösen Metaphysik beleuchten. Die Religion verheißt solchen Stre-

bungen, dem Sehnen nach dem absoluten Inhalt eine gänzliche Erfüllung. Hier trennt sich schließlich ihr Weg von dem der Metaphysik. Diese kann niemals dafür garantieren, daß das heiße Ringen jener Sehnsüchte nicht von der Härte und Rauheit des Ganzen der Wirklichkeit aufgerieben werde. Für das religiöse Bewußtsein aber ist die Totalität des Seins darauf abgestimmt, daß der am tiefsten wurzelnde Affekt, der Affekt zum Leben, in ihm seine rückhaltlose Befriedigung finde; ihm ist das Gefühl der Gewißheit eingeboren, daß es sich im Sehnen und Streben nicht verbluten könne, daß vollständige Stillung seiner harre. Damit ist gegeben, daß die letzte Deutung des Weltseins und Weltgeschehens eine optimistische sein muß. Die Richtung jenes Vorzeichens, das den Sinn der Welt bestimmen will, muß also im Gegensatz zur Metaphysik, welche diese Entscheidung offen läßt, immer positiv sein.

Zur näheren Charakterisierung der herrschenden Stimmungen und Kulturgefühle, welche sich zur Weltansicht der Religion verdichten, wird man wohl den Blick am besten auf den intimen Zusammenhang richten, den die Geistesgeschichte zwischen der Religion und der Sittlichkeit gestiftet zeigt. Wie immer die Definition des Moralbegriffs ausfallen und welches Gewühl von Lebensaffekten im religiösen Bewußtsein auftauchen und zur Geltung kommen mag, es erscheint sicher, daß das Wirklichkeitsgebäude durch jene Verwandtschaft im Grundriß irgendwie bestimmt sein muß. Das Seiende muß im allerrealsten seines Kernes die Tendenz haben, den im absoluten Sinne höchsten Werten zur Erfüllung zu verhelfen. Die Denkbarkeit und Realisierbarkeit oberster Werte, die über jeden Verdacht des bloß Relativischen erhaben sind, und ihre faktische Verwirklichung im Weltprozeß sind für die Religion die gewissesten selbstverständlichen Überzeugungen. Der Streit dreht sich allein um ihren Inhalt und ganz besonders um die Art und Weise ihrer Realisierung, durch welche hinwiederum ihr Wesen entscheidend beeinflußt werden kann.

Keine Religion dürfte auf den ersten Blick dem Argwohn stichhalten, daß sie vor allem Eudämonismus sei. Und daß die Glückssehnsucht, mehr vielleicht noch das Streben, Unheil zu vermeiden, für viele Subjekte die stärksten Wurzeln der Religiosität bilden, kann nicht übersehen werden. Gleichwohl erscheint es als eine Täuschung, wenn das fromme Bewußtsein schlechthin als ein Organ des Glückseligkeitsstrebens angesprochen wird. Charakterisieren wir jenen im religiösen Leben zur Auswirkung gelangenden Affekt zunächst einmal ganz roh als eine Sehnsucht nach Daseinserhöhung. Diese Bestimmung verlangt noch die Ergänzung, daß jenem Grundgefühl die Überzeugung wesenhaft verbunden sei, die Totalität des Seienden müsse auf seine Befriedigung angelegt sein. Hier wird natürlich nicht an einen Urtrieb gedacht, den die psychologische Analyse des Einzelbewußtseins ausscheiden und von anderen seelischen Elementen abgrenzen

kann. Nur aus der Kristallisation, zu welcher jene inwendigen Gefühle und Gestimmtheiten sich in der religiösen Weltbetrachtung verdichten, kann ihre Natur abgelesen werden. Der objektive Befund, der diese Seinserfassung in ihrer Eigenart, ihrer Unterschiedenheit von der wissenschaftlichen wie metaphysischen Erkenntnis offenbart, heißt uns als ihr subjektives Korrelat die Wirksamkeit solcher Instinkte annehmen.

Es erhellt nun, daß auf der niedrigsten Stufe geistiger Entwicklung, wo das menschliche Interesse nur an der Befriedigung unmittelbarster Lebensbedürfnisse haftet, wo das Wertvolle als eins empfunden wird mit dem Lustbringenden, Angstverscheuchenden, der rein eudämonistische Charakter der Religion unverkennbar ist. Und sofern jene Bedürfnisse ja niemals aus dem menschlichen und menschheitlichen Dasein verbannt werden können, wird die religiös konstruierte Welteinrichtung sie niemals aus dem Auge verlieren dürfen. Aber was will das besagen? Die Religion zieht doch alle Kulturinteressen in ihren Bereich und schließlich sogar in ihren Dienst. Das religiöse Bewußtsein fühlt sich als das Zentrum des bewußten Kulturlebens überhaupt, als der Schnittpunkt der verschiedenen Reihen von Anliegen, welche die menschliche Seele an den Inhalt des Daseins überhaupt zu stellen vermag. Sie besitzt nicht ein eigenes Reich höchster absoluter Werte und Zwecke, das sie nun etwa als das vornehmste und adligste Kulturgebiet überhaupt anerkannt und geschätzt wissen wollte; mag sich nicht neben die Wissenschaft oder die Kunst stellen, diesen irgend einen Eigenwert zuerkennend. Sondern sie umspannt die Gesamtheit des Geistesinhalts; die objektiven Werte ebensosehr, wie sie alle Gemütskräfte und Geistesrichtungen des Subjektes okkupiert und zu endgültig befriedigender Tätigkeit aufrufen will. Sie muß dies alles ausschöpfen, weil sie ja dem absolut Wertvollen die Erfüllung bringen will.

Welchem Daseinsbereiche dieses aber angehört, ob dem ethischen oder ästhetischen oder logischen oder welchem ausdenkbaren anderen, das wird nicht durch die Grundqualität des religiösen Bewußtseins bestimmt: der konkrete Inhalt einer besonderen Religiosität wird vielmehr bedingt durch die spezifische Konstellation der jeweiligen Kulturinteressen. Das stoische Lebensideal etwa, das die bewußte Einordnung des Menschenwesens in die Naturgemäßheit fordert und in einem solchen Leben, dem der Tugend, allein das selbstgenugsame Gut, den unbedingten Wert anerkennt, ist durchaus und ausschließlich ethisch orientiert. Die stoische Weltanschauung offenbart nun die Erfüllbarkeit und Verwirklichung dieser höchsten dem Menschen gesetzten Normen, indem es ihn dem Rahmen einer Wirklichkeit einordnet, welche selber allein durch das identische Natur- und Vernunftgesetz beherrscht wird. So entsteht eine Teleologie von durchaus religiöser Färbung. Noch unmittelbarer und durchsichtiger leuchtet ja der sittliche Kern aus der Weltansicht des prophetischen Judentums und der aus ihm geborenen Gedanken-

kreise hervor. Denn hier wird die Welt von vornherein als die Schöpfung der heiligen und nur auf das Gute bedachten Gottheit gesetzt. Der Buddhismus hegt die geradezu entgegengesetzte Überzeugung von dem Wesen und dem Zweck der Welt: das Leben ist der Übel größtes; also das Nichtsein der Güter vollkommenstes. Buddhas Lehre ist Religion, weil sie den geraden, nicht zu verfehlenden Weg zeigt, der zum einzig wahren Glücke führt, zum Nichtsein.

So greift die Religion auf alle möglichen Interessensphären über. Nichts Göttliches noch Menschliches bleibt ihr fremd. Feinfühlig vermag sie überall die Verbindungen und Beziehungen herauszufinden, welche die entlegensten und versteckteften Daseinsgebiete mit ihr haben sollen; weiß geheimnisvolle, dem bloß auf das Profane eingestellten Blick ewig verborgene Fäden mit allen Provinzen der Wirklichkeit, der sichtbaren wie der unsichtbaren, anzuspinnen. Denn ihr ist alles daran gelegen, daß die Ganzheit des Seins von ihr ausgeschöpft, beurteilt und gestaltet werde. Sie kennt darum keine Adiaphora; sie nimmt immer Partei. So rundet sich für sie das All lückenlos zu einem Wertzusammenhang, in welchem das Schlechte und das Häßliche und das Übel ebenso ihren Platz finden wie das Gute und das Schöne und das Angenehme. Das All als die Erfüllung, die — wie immer — gedachte Verwirklichung des absoluten Wertes: das ist ihr Kern, ihr objektiver Inhalt.

Der eigentliche Träger der religiösen Funktion ist nach alledem ein eigentümliches Wertgefühl, die erst dunkle, dann zu immer kräftigerer Bewußtheit sich klärende seelische Gestimmtheit, daß die höchsten unübersteiglichen Werte sich dem Sein vermählt haben. Das religiöse Werten ist verschieden von dem Verfahren, das uns in Ethik und Ästhetik entgegentritt. Umschreiben wir die fundamentale Tatsache des Wertes durch den Begriff des Sollens, so tritt darin die Spannung ans Licht, welche von Haus aus zwischen der Wirklichkeit und dem Wertvollen obwaltet. Das Wertvolle *soll* sein; aber darum ist es doch nicht, braucht auch niemals wirklich zu werden. Nun begegnen wir einer solchen Spannung auch in der Praxis des religiösen Lebens. Ja, dieses Leben ist geradezu die Überwindung des Gegensatzes, der uranfänglich zwischen der Vollendung, der Vollkommenheit und der Wirklichkeit der Dinge klafft. Die Religion will dem sich ihr anvertrauenden Menschen die Anweisung, die unfehlbaren Mittel und Wege darreichen, durch welche er zur restlosen Erfüllung seiner Ideale gelangt. Ethik und Ästhetik haben es gar nicht mit dieser gegebenen Wirklichkeit zu schaffen; sie können getrost ihre Auswahl und Auslese vornehmen, unbekümmert und rücksichtslos. Sie dürfen die ganze gegebene Wirklichkeit verwerfen, wo sie ihren eigenen Idealen und Maßstäben sich nicht fügen will. Das Gute und das Schöne mag nirgendwo gefunden werden; ihre Realität besteht im reinen Gelten, wird von der Krankheit und den

Gebresten dieses Seins nicht angesteckt. Dem religiösen Erfassen und Erleben aber wird schwereres zugemutet. Es soll sich mit dem Gegebenen, dem „wirklich" Seienden befreunden können; die Welt ist und bleibt ja die Schöpfung Gottes.

Nun tendiert freilich auch das Sollen, mit dem es die Moral zu tun hat, geradenwegs auf dieses Sein: sie trachtet danach, das Leben mit ihren Werten und Normen zu durchtränken, es nach ihnen und durch sie zu gestalten. Auch sie dringt zur „Wirklichkeit" vor, indem sie das Gegebene, sich ihr Darbietende auslöscht oder es umbiegt zu einem neuen Sein, dessen Zusammenhang mit dem natürlichen Sein dadurch nicht abgeschnitten wird, daß sich ihm der sittliche Wert einverleibt hat.

Oder wenn wir diesen Gedankengang vom entgegengesetzten Ende aufnehmen: die Religion lehrt keine Wirklichkeit kennen, keine innerlichen noch äußeren Zustände, die in sich selbst abgeschlossenes, ruhiges Beharren wären. Ihr Gegenstand ist vielmehr ein Prozeß, eine Bewegung; der Fromme genießt das, was in seinen Augen höchstes Gut ist, nicht als ein ererbtes, wohl gesichertes Besitztum; sondern er hat es erst im Ringen mit der Welt erobert und errafft, der Wirklichkeit abgetrotzt. Die ethischen Werte besitzen ihr wahres Sein und ihre Realität in ihrer abstrakten Reinheit, in der ihnen eingeborenen Gleichgültigkeit gegen die natürliche empirische Wirklichkeit, in der unbestrittenen Alleinherrschaft über das Reich des Idealen und in der Selbstbeschränkung auf das Gebiet des reinen Geltens. Wohl trachten sie danach, in die Bezirke des gegebenen Seienden überzugreifen; sie blieben ja sonst in die luftige Sphäre des rein Gedanklichen gebannt. Aber aus ihrer eigenen Natur vermögen sie nicht die Gewißheit zu schöpfen, daß ihnen auch die Erfüllung zuteil werde, daß die Wirklichkeit sich nicht spröde ihren Forderungen verschließt; oder doch nur unter einer Bedingung: wenn nämlich die Gottesidee in die Ethik selber aufgenommen wird; das heißt aber, daß der Ethik von vornherein die Erfüllung auch derjenigen Aufgabe zuerkannt wird, die den Inhalt der Religion ausmacht. Doch darüber zu befinden ist Sache der Ethik selber; umsomehr als es ja kein eindeutig bestimmtes religiöses Bewußtsein gibt, das ohne Vorbehalt und Kritik als ein Moment im sittlichen anerkannt zu werden vermag. Es ist vielmehr eine wesentliche Aufgabe der ethischen Erkenntnis, aus der Fülle der gleichsam wild aufsprießenden religiösen Vorstellungen und Gefühle diejenigen auszuwählen, die sich vor ihrem souveränen Urteile rechtfertigen können. Für uns handelte es sich nur darum, den theoretischen Gehalt des religiösen Bewußtseins auf eine allgemeine Formel zu bringen.

Wie aber bewährt sich diese im konkreten Leben wirklicher Religionen? Wir gehen im folgenden auf einige wichtige Eigentümlichkeiten ein, die sich aus dem Wesen der historischen Offenbarungsreligionen ergeben.

Ist es wahr, daß das religiöse Bewußtsein kein abgeschlossenes Sonderdasein in der menschlichen Seele führt, sondern einen Brennpunkt ihrer Interessen bildet, so heißt das, daß ihm in Wahrheit eine ungeheure Biegsamkeit zukommt. Läßt man das Religiöse nicht als festumgrenzten Inhalt, sondern nur in der Form einer gewissen Lebensfunktion gelten, die dem jeweilig gegebenen Kulturgehalt ihre eigentümliche Gestaltung aufprägt, so sind die verschiedensten Kulturaffekte und aus ihnen erfließenden Weltbetrachtungen mit dem religiösen Standpunkte verträglich. So wird man sich eigentlich dagegen sträuben, daß eine bestimmte in historischer Bedingtheit entstandene Frömmigkeit ewig unveränderliche Gültigkeit haben soll. Jene Willenstendenzen und Gestimmtheiten, in denen die Religion ihre Wurzel hat, folgen doch schließlich den Spuren der geistigen Entwicklung überhaupt. Wie immer die Gesetze des Fortschrittes sein mögen, es ist doch sicher: in dem Maße als sich ihr Schwerpunkt verschiebt, in dem Grade als neue Kulturinhalte neue Wertgefühle erzeugen, wenn also ein neues Welt- und Lebensbewußtsein geboren wird, nimmt faktisch doch auch die Religion ein neues Gesicht an. Sie ist in den klassischen Perioden des Offenbarungsglaubens dem Fortschritt nichts weniger als feindlich gesinnt gewesen. Die islamische, jüdische und christliche Theologie des Mittelalters hat sich mit Feuereifer auf ihren Höhepunkten der griechischen Philosophie bemächtigt, d.h. derjenigen Weisheit, welche in jenen Zeiten als die Wahrheit gelten durfte. Und wie weit entfernte sie sich da von dem Standpunkte, mit dem ihre Offenbarungsurkunden und Stifter den historischen Verlauf dieser Religionen einleiteten! Wir begegneten schon dem Stimmungswandel, der sich mitunter im religiösen Bewußtsein vollzog: die Vorherrschaft des Intellekts oder des Gefühls kann nicht als die Auswirkung eines Prinzips gedeutet werden, das im Wesen einer bestimmten Religion verankert wäre; sondern als die Gestimmtheit des gesamten gerade herrschenden Lebensinhalts, die sich nach allen Distrikten des bewußten Daseins hin verpflanzt. Denn die Religion lebt ja nicht in der Isolierung einer entlegenen Provinz des Geistes, sondern sie zieht ihre Kräfte aus allem, was menschliches Dasein erfüllt und bewegt; als das Zentrum der Wechselwirkungen, in denen sich der Kulturverlauf vollzieht.

In starkem Gegensatze zu dieser Elastizität, die ihrem ursprünglichen Gefühlscharakter zu verdanken ist, steht nun die eigentümliche Starrheit, die uns im Gefüge der gestifteten Religionen auffällt. Was im Sinne der Tradition Offenbarungsreligion heißt, ist doch in Wirklichkeit die Kristallisierung dessen, was uns als das stets fließende und neue Gestaltungen annehmende Produkt einer innerlichsten Lebensfunktion erschienen ist: die Wirksamkeit überragender Persönlichkeiten, aus deren Seele das religiöse Erleben mit unerhörter Kraft hervorbricht, die ihrer Umgebung das Gefühl ihrer religiösen Einzigartigkeit einzuflößen verstehen, macht ihre Zeit

im Bewußtsein der Späteren, der Epigonen, zum Heldenzeitalter der Religion, da die Gottheit den Menschen so nahe trat wie niemals anderswann. So wird ein Stadium religiöser Entwickelung als ein besonderes empfunden und vor allen übrigen ausgezeichnet. Alles, was nun folgt, blickt gebannt in jene große Zeit zurück und beugt sich willig ihrer Autorität. So entsteht jenes den Offenbarungsreligionen eigene Gefühl, daß dem Gläubigen der Schwerpunkt der ganzen Weltgeschichte in die Vergangenheit gerückt erscheint.

Diese Vorzeit tritt nun aber höchst lebendig in sein eigenes Dasein hinein. Das ist das Werk der Offenbarungsurkunden, der heiligen Schriften. Sie verbinden ihn mit jener großen Zeit; sie sind die gegenwärtigen Träger jener Autorität, welche für das Judentum und die aus seinem Schoß entsprossenen Religionen so typisch ist.

Deren Funktion ist im gesamten Haushalte des frommen Bewußtseins unabsehbar groß. Sie bewirkt, daß die sich über das ganze Kulturleben erstreckende religiöse Gestaltung ein scharf umrissenes Vorbild und einen festen Anknüpfungspunkt erhält. Was die Bibel enthält, ist Religion, in der Konkretheit des wirklichen bunten Lebens; die Schilderung von Personen und Gemeinschaften, deren Wirksamkeit unter dem tiefgreifenden Einfluß religiöser Gefühle und Gedanken stehen. Was spätere Zeiten daraus gemacht haben, ist Theologie: die Gesamtanschauung, in welcher religiöse und anders geartete Betrachtung der Dinge zusammenflossen, wird dogmatisiert; sie strömt aus der göttlichen Offenbarung hervor, steht also unantastbar sicher da. Die Quelle des biblischen Gottesglaubens ist die unmittelbare fromme Erfahrung; der Glaube der Späteren wurzelt, soweit er nicht ebenfalls von dieser frischen Urwüchsigkeit getragen wird, in der Reflexion über andere, die biblische Religiosität. Aus dieser baut die theologische Offenbarungslehre ein System, eine „Weltanschauung". Sie nutzt die gelegentlich ausgesprochenen Ansichten der Bibel über Welt und Dinge als die Grundlagen aller Wissenschaft, denen ein ewig gültiger Wahrheitswert zugeschrieben wird, da sie ja letztlich auf die Offenbarung der Gottheit zurückgehen. So wurde das Schicksal der Religion mit dem Geschick der ganzen biblischen Anschauungswelt zusammengekettet, zu welcher doch die religiösen Elemente nur einen Teil der Bausteine geliefert hatten; die „Religion" wurde mit einem Inhalte belastet, welcher nur der Zufälligkeit vorübergehender Konstellationen sein Dasein verdankte. Probleme und Konflikte, die nur aus bestimmten historischen Verflechtungen geboren waren, wurden zu ewigen metaphysischen Tatsachen umgeprägt, mit dem Innersten der menschlichen Seele verwoben.

Die hier skizzierte Methode der Offenbarungstheologie müßte, konsequent durchgeführt, zur Erstickung jedweden, vor allem des wissenschaftlichen Fortschritts führen. Denn der ganze Sinn der wissenschaftlichen Erkenntnis

geht verloren, wenn nicht von vornherein zugegeben wird, daß ihre Ergebnisse der steten Korrektur und Umgestaltung unterworfen bleiben. Diese Gefahr aber muß um so dringender werden, wenn damit Ernst gemacht wird, daß das Religiöse in der bestimmten konkreten Ausprägung irgend eines gewissen Offenbarungsglaubens — d.h. nicht etwa bloß als eine spezifische Funktion, als eine religiöse Auffassungs- und Deutungsweise des wirklich Seienden — empfunden und ihm die Herrschaft über die ganze Breite des Lebens eingeräumt wird. Denn jetzt werden alle möglichen Fragen und Probleme, die dem Offenbarungsgläubigen aus der Fülle seiner eigenen zeitgenössischen Kultur hervorfließen, in die religiöse Urzeit verlegt. Denn wie die Praxis des religiös-sittlichen Lebens den Frommen niemals in Verlegenheit über die Richtung des einzuhaltenden Weges läßt, noch seinem Fühlen den notwendigen Halt versagt, so hat sich — und der historische Verlauf zeigt dieses theoretische Postulat ja auch verwirklicht — die religiöse Erkenntnis mit den Grundlagen alles dessen auseinander zu setzen, was mit dem Anspruch auftritt, begründete Wahrheit zu sein.

Die theoretische Weltanschauung des Offenbarungsglaubens bedeutet danach die Verewigung eines zufälligen Produktes der religiösen Funktion. Dieses Urteil wird dadurch nicht umgestoßen, daß die mittelalterliche Weltansicht mindestens ebenso sehr in der griechischen Philosophie verankert ist, wie in der biblischen Wirklichkeitsbetrachtung. Denn soweit die Offenbarungstheologie die hellenische Weisheit anerkannte und adoptierte, bemühte sie sich, die profane Erkenntnis in den heiligen Urkunden wiederzufinden, oder legte sie vermöge ihrer Interpretationskunst in sie hinein. Aber solche Künste haben ihre Grenzen gehabt, wie die Geschichte gelehrt hat.

Die Stellung der Religionsgeschichte im Ganzen der Religionsphilosophie.

Von **Edvard Lehmann.**

Die Religionsphilosophie wird gewöhnlich als systematische Disziplin vorgetragen, und dies mit vollem Recht: denn ihre Aufgabe ist das Philosophieren über das Religiöse, d.h. die Erörterung der religiösen Ideen und Probleme, und zwar sind hier die Probleme die Hauptsache. Die Religionsphilosophie ist die Fragestellung der Religion: sie soll die religiösen Ideen auf ihre Grundfragen zurückführen, sie soll in der Form des Problems erörtern, was die Dogmatik in der Form der Behauptung oder auf dem Grund der Behauptung behandelt.

Was heißt es aber, ein Problem lösen? Es bedeutet in der Tat nichts Anderes, als die Frage auf eine umfassendere Frage zurückzuführen, gerade wie in der Naturwissenschaft die Erklärung eines Phänomens nur

darin besteht, daß man es auf umfassendere, bekannte Phänomene zurückführt. So sucht man z.B. die physiologischen Erscheinungen: den Kreislauf des Blutes, die Bewegungen der Muskulatur, die Funktionen der Nerven als physische und chemische Vorgänge darzustellen, oder wenn das nicht gelingen will, vielleicht als Äußerungen einer besondern physiologischen Grundkraft.

In der Physik besteht das wissenschaftliche Verfahren ja auch darin, daß man die zu erklärenden Erscheinungen als kombinierte Fälle bekannterer und einfacherer Erscheinungen auffaßt: im letzten Grunde wird auch hier das in der Erscheinung Gegebene auf Probleme zurückgeführt, insofern die Axiome der Physik mit einer gewissen Willkür festgestellt werden. Die Äther-Theorie, die als Grundlage der Optik gilt, das Gesetz der Schwere, das die rationale Mechanik und dadurch die ganze übrige Physik trägt, sind ihrem Wesen nach nicht weniger Behauptungen, wie der Kausalnexus, durch den wir das ganze erklären, das Urpostulat unserer Naturerkenntnis ist.

Ist also immer Naturerkenntnis nur eine Auffassung der gegebenen Wirklichkeit als eines Zusammenhanges, von dessen Voraussetzungen heraus das übrige sich erklären läßt, so sehen wir, daß keine Wirklichkeit sich erkennen läßt außer durch ein systematisches Verfahren. Auf geistigem Gebiete, das fürwahr auch ein Gebiet der Wirklichkeit, nämlich des faktisch Gedachten, ist, muß das Verfahren das Gleiche sein. Auch hier kann in der Tat nur von einer *Orientierung* die Rede sein, die sozusagen die Weltrichtung jeder betretenen Gegend bestimmt und jeden Einzelfall als Unterabteilung eines Allgemeineren erklärt.

Die Bewegung vom Einzelnen ins Allgemeine verläuft also hier wie in der Naturwissenschaft; nur muß der Unterschied bestimmt hervorgehoben werden, daß wir in der Naturwissenschaft zu wirklich „*allgemeinen*" d.h. jedem Unbefangenen unerläßlichen Urteilen kommen, die aber ihrer Natur nach „*hypothetisch*" sind d.h. nicht einen an sich gegebenen Inhalt ausdrücken. Im Gegensatz hierzu sind die „letzten Urteile" der Geistesphilosophie keine allgemeinen; sie behaupten nur eine einzelne Tatsache und haben nur für jeden einzelnen Giltigkeit; die Giltigkeit wird aber nicht als eine hypothetische hingestellt, sondern „*assertorisch*" festgehalten. Sie sind als wahre Sätze des *Glaubens* an sich willkürlich, dem Glaubenden aber notwendig, und dieses zwar im absoluten Sinn, als existentielle Notwendigkeit.

Wir bemerken dabei den Unterschied im Gefühlsleben, daß der Naturforscher bei allem *persönlichem* Interesse an der Forschung, *sachlich* seinen letzten Urteilen entweder *gleichgiltig* — als dem von selbst Einleuchtenden — oder mit einer gewissen *Skepsis* gegenübersteht, während der Glaubende seine fundamentale Behauptung mit Wärme und Energie, bzw. Enthusiasmus oder Leidenschaft festhält.

Dies letztere gilt nicht vom Glaubenden allein, sondern von jedem, der eine Bewertung des Daseins vollzieht, es sei vom ästhetischen, vom ethischen oder vom religiösen Gesichtspunkte. Indem wir diesen drei Sphären nach Lotzes Vorgang als die Welt der Werte der Welt der Sachen gegenüberstellen, verstehen wir auch, daß die Position in dieser Welt der Werte eine subjektive, auf dem Gemüte beruhende sein muß. Die Natur existiert und fungiert, auch ohne die Erklärung und die Schätzung des Forschers; das Schöne dagegen, das Gute und das Heilige existiert nur, insofern etwas von jemandem für schön, gut oder heilig gehalten wird. Die Grundstimmung des Subjekts ist hier das Entscheidende, die assertorische Kraft der letzten Behauptung trägt in der Tat alles übrige.

In der Natur kann man das einzelne beobachten, benutzen und genießen, ohne es von einem allgemeinen Gesichtspunkt zu betrachten; letzteres wird erst notwendig, wenn man es erklären oder technisch beherrschen will. Auf den genannten geistigen Gebieten und besonders in den Religiösen ist der Einzelfall wertlos, ja sinnlos, wenn nicht vom Grundgesichtspunkte heraus betrachtet und bewertet.

Die Religion bleibt immer eine Sache des Prinzips. Die großen Neubeleber der Religion sind immer Erneuerer des religiösen Prinzips. So war es bei Paulus, Augustin, bei Franz und Luther, so ist es bei Schleiermacher und Kierkegaard der Fall. Stückenweise läßt sich eine Religion nie wirklich beleben. Die einzelnen Stücke der Religion bleiben falsche Realitäten, bis sie mit der Grundrealität, die der Glaube ergriffen hat, in Verbindung gesetzt werden.

Wie es in der Religion nun praktisch gilt, daß man nur in dem Maße, als man von dem Prinzip der Sache durchdrungen ist, darunter liegenden Einzelfällen ein Interesse abgewinnen kann, so kann man wissenschaftlich in der Religion, wie in der Ästhetik und Ethik, einen Einzelfall nur bewerten, indem man ihn mit dem Grundwerte in Verbindung setzt und ihn aus diesem herleitet. Wenn der Grundwert versagt, verschwinden alle Einzelwerte: dem Unmusikalischen ist jede Melodie gleichgiltig und gleich wertlos, dem Ruchlosen alles Sittliche gleich unsinnig; beide sind außer Stande, im einzelnen Falle ein unterscheidendes Urteil zu fällen. Wer aber ein feines Ohr, einen künstlerisch geübten Blick oder ein tiefes sittliches Empfinden besitzt, dem ist das sichere Urteil in jedem Falle gegeben, indem er den Grundton, die Grundlinien, die geistige Grundlage erkennt und schätzt, die sich in einer anscheinend unbedeutenden Äußerung auf den betreffenden Gebieten kundgibt. Ein zerstückeltes Skulpturfragment kann den Kunstkenner, ein verworrener Ausbruch herzinnerlicher Frömmigkeit kann den religiös Empfindenden mit Begeisterung erfüllen, weil der Grundwert, den er erkennt, ihm hier entgegentritt.

Wem aber im Religiösen wie im Künstlerischen und Musikalischen

das Grundverhältnis nicht aufgegangen ist, wird auch im einzelnen, wo er sich überhaupt auf die Sache einläßt, schlechte Urteile fällen. Falsche Effekte werden auf ihn Eindruck machen; was nur partielle oder vorübergehende Bedeutung hat, wird ihm als ein Wichtiges oder Entscheidendes vorkommen. Der Abergläubische, der Sektierer und der Fanatiker haben nur partielle Berechtigung, weil sie nur das Partielle vertreten und von der religiösen Totalität bzw. von den Prinzipien des Religiösen fern sind. Der wahre Glaube wie der gute Geschmack lassen sich nach denselben Gesetzen bestimmen, nämlich nach dem Grundgesetze des betreffenden Wertgebietes.

Wir werden demgemäß auch beobachten, daß die höheren Religionen immer auf einer absoluten, d.h. vollkommen gültigen und alles umfassenden Basis ihre Lehren und Institutionen aufbauen wollen. Das Prophetentum beruft sich auf seine Gottesgemeinschaft, das Apostolat auf das Erlebnis und die unmittelbare Überlieferung; die Kirche verlangt beides: Tradition und Inspiration, die Reformation beschränkt diese Autorität zur Bibel und hebt die Bedeutung des religiösen Gewissens hervor. Alle müssen sie eine Autorität haben, die ihr Auftreten berechtigt; d.h. sie können nur durch die Herleitung von einer Grundtatsache die Realität der Einzelfälle aufrecht erhalten.

Der Rationalismus bestreitet die Religion als eine offenbarte, behauptet sie aber als eine offenbare, als eine mit der Vernunft gegebene. Auch hier wird ein allgemeines Prinzip aufgesucht, eine innere Autorität von sittlichem oder religiösem Charakter aufgestellt, die – so wie früher die äußere – als absolut betrachtet wird.

Dieser Rationalismus ist heute überwunden; es wurde ziemlich schnell einleuchtend, daß das diskursive Denken einen zu engen Kreis beherrscht, um als alleiniges Organ der religiösen Wertschätzung des Daseins dienen zu können. Die Romantik versuchte demnächst durch intuitives Empfinden und spekulatives Denken den inneren Gesichtskreis zu erweiteren, verfuhr aber dabei zu konstruktiv und erreichte nicht die erwünschte Einheit mit der gegebenen Wirklichkeit.

Nur Schleiermacher gelang es, den Kern der Sache zu ergreifen, indem er das wirklich religiöse Organ im Menschen, das fromme Gemüt, zum Ausgangspunkt seiner Theologie machte. Er ist der Erneuerer der Theologie geworden, indem er dadurch innere und äußere Autorität prinzipiell in Einklang brachte; das religiöse Organ des Menschen wird, wo es voll entwickelt ist, das in der Kirche und überhaupt in der Menschheit gegebene religiöse Leben seinem Wesen nach erfassen und wertschätzen können; und andererseits: wo die religiösen Phänomene und Autoritäten in der Weise religiös verstanden sind, will man sich gern ihnen fügen und sie sich aneignen. Das Verhältnis zwischen religiösem Subjekt und religiösem Ob-

jekte ist wie das zwischen einer Pflanze und dem Erdboden, in dem sie wächst. Sie zieht ihre Nahrung aus diesem und würde ohne ihn verwelken; sie ernährt sich aber nur von den Stoffen, die ihr nach ihrer Struktur zugänglich sind, und würde, wenn ihr diese Freiheit nicht gelassen wäre, ersticken und verwesen. Andererseits ist der Erdboden von dem Gedeihen der Vegetation abhängig; wo diese versagt – wie in einem verhauenen Wald – verfällt der Boden und wird Haide oder Wüste.

Daß ein inneres und ein äußeres Prinzip mit einander zusammen die Theologie konstituieren, ist nichts neues; es war in der Scholastik ebenso; und diese Doppelheit hat seit Irenäus in der christlichen Theologie bestanden. Die Errungenschaft des modernen Denkens ist nur diese, daß sie zur organischen Einheit gebracht sind, während sie früher, besonders in der Scholastik, nebeneinander standen und nur durch mechanische Operationen zusammengearbeitet wurden.

In der Scholastik wie im Rationalismus wurden die beiden Prinzipien als ein Rationale und ein Supranaturale, als Menschenvernunft und Offenbarung einander gegenübergestellt. Es gab eine theologia naturalis neben der theologia revelata; und die beiden sind, obgleich bei Thomas ineinander hineingearbeitet, sehr leicht von einander auszuscheiden. Die Offenbarung bringt den Stoff, der mit der Bibel gegeben worden ist, und was die Kirche als besonderes Lehrgut beigetragen hat. Also, was von Christus und dem heiligen Geiste, von Sünde und Gnade, Heilsweg und Sakramente handelt, das ist offenbart; aber auch in dem Leben von Gott gehören wichtige Abschnitte dem Gebiete der Offenbarung, vor allem die Trinität, aber auch Weltschöpfung und die Weltregierung und überhaupt die Tätigkeit Gottes, das göttliche Willensleben.

Dieser Glaubensinhalt ist dem Scholastiker etwas von oben her Gegebenes. Wir würden es heutzutage – ohne dadurch den idealen Ursprung in Zweifel zu ziehen – als etwas von außen Gegebenes, nämlich als die historische Grundlage der christlichen Theologie betrachten; auch der Scholastiker gibt ja willig zu, daß es als heilige Tradition dargebracht worden ist.

Anders aber mit der theologia naturalis. Sie ist weder von oben noch von außen gekommen, sie ist mit der menschlichen Vernunft – also mit unserer Natur selbst, die es nur rational zu entwickeln gilt – gegeben. Ebenso dachte der Rationalismus, der ja auch eine natürliche Theologie hatte. Gerade ihm war es ja wichtig, die gesamte Religion auf der Vernunft aufzubauen, sich mit dem an sich Rationalen und in der menschlichen Natur Liegenden zu begnügen.

Der Stoff dieser natürlichen Theologie fällt zum großen Teil mit den Problemen der Religionsphilosophie zusammen, und für das geschichtliche

Verständnis dieser Wissenschaft wird es immer von Interesse sein, den Einfluß der theologia naturalis weiter zu verfolgen.

Zunächst in der Fassung des Rationalismus. Herbert von Cherbury († 1648), der englische Grundleger des Deismus, sammelt die notitiae communes, die allen Religionen und Konfessionen zugrunde liegen sollen, in 5 Punkte. 1. Dasein Gottes. 2. Pflicht, ihn zu verehren. 3. Moralisch-praktischer Charakter aller Gottesverehrung. 4. Pflicht, die Sünden zu bereuen und zu lassen. 5. Göttliche Vergeltung teils diesseits, teils jenseits. Diese Punkte, die im großen und ganzen von dem Deismus bis Hobbes festgehalten wurden, bildeten mit den Gottesbeweisen zusammen die mit der Vernunft gegebene Religion, was wiederum besagen will, daß sie mit logischer Notwendigkeit aus den geistigen Voraussetzungen des Menschen hervorgingen. Bekanntlich betrachtet Descartes die wesentlichste dieser Ideen, die Gottesidee (nicht nur von Gottes Wesen, sondern auch von seiner Existenz, seiner Wahrhaftigkeit und Gott als Ursache) als eine idea innata. So hat der ältere Rationalismus überhaupt die Ideen der natürlichen Theologie als unmittelbar mit dem Geiste gegebene, mit den Lebensjahren emporwachsende betrachtet, während eine spätere Periode, die von der Kritik des Empirismus nicht unberührt war, sie als potentielle Veranlagungen betrachtete — bis die ganze Konstruktion durch Kants Kritik prinzipiell beseitigt wurde.

Sind aber diese Ideen von rein rationaler Natur? Die Frage wird zunächst durch einen historischen Hinweis beantwortet. Die 5 Punkte Herbert von Cherbury's stimmen im wesentlichen mit der lex naturae der Scholastiker überein, die als Hauptpunkte: Gottes Dasein, Gut und Böse, Vergeltung hatte. Die Tat des Deismus war eigentlich nicht die eine neue rationale oder philosophische Religion anstelle der offenbarten und traditionellen zu setzen; vielmehr haben die Deisten eine bloße Operation vorgenommen, durch die sie von dem Gesamtstoff der bisherigen Theologie die historisch-traditionellen Elemente, die für offenbarte galten, weggeschnitten und nur die rationalen beibehalten haben.

Die Frage von der Rationalität wird also vorläufig auf die Scholastik zurückgeführt; da wird der Charakter der natürlichen Theologie um so viel sicherer zu bestimmen sein, als sie eine ganze Menge Punkte enthält, die zusammen eine leicht erkennbare Physiognomie bilden.

In der Summa von Thomas werden wir in der prima: a Deo zunächst einer Reihe von Eigenschaften Gottes begegnen, die als rationale bestimmt werden: Existenz und Wesen Gottes (sc. Einfachheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, Einheit und Einzigkeit; die Erkennbarkeit Gottes, die Namen Gottes [bes. die Bestimmung Gottes als „esse" und „actus purus", reines Sein]); das Erkennen Gottes; die Ideenwelt Gottes, Wahrheit und Falschheit, das Leben Gottes, Gott als Ursache,

Schöpfung aus Nichts, Zeitlichkeit der Welt. In der prima fand die Psychologie des Menschen, in der prima secundae die allgemeine Moral, die Glückseligkeitslehre, das ewige Sittengesetz, das Naturgesetz, in der secunda secundae die menschlichen Tugenden und noch viel anderes seinen Platz.

Nun erhebt sich die Frage: Kann eine so reiche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, eine so eingehende Beschreibung des göttlichen und menschlichen Wesens, ja der Natur und Moral etwas rein rationales sein?

Man würde heutzutage dieses von vornherein nicht gern glauben, und der Zweifel wird bestätigt, wenn man diese Punkte mit der philosophischen Vorlage vergleicht, die der große Scholastiker zur Hand gehabt. Was sich als rational meldet, ist in der Tat das von Aristoteles hergenommene oder auf aristotelischer Grundlage entwickelte. Wir werden mit dieser Identität in eine historische Sphäre übergeführt; was neben der Bibel als menschliche Wahrheit autoritativen Ausdruck gefunden hatte und von alters her vorlag, das wurde von der Scholastik als der menschlichen Natur zugehörig betrachtet.

Ob dieses aber berechtigt ist, bleibt eine dreifache Frage. Zunächst eine erkenntnis-theoretische; die hat Kant gestellt und mit größter Schärfe gelöst, indem er die religiösen Ideen teils als Grenzbegriffe unseres Denkens, teils als notwendige Postulate der praktischen Vernunft dargelegt hat.

Zweitens eine religionspsychologische Frage. Die hat Schleiermacher in klassischer Weise gestellt, in dem er auf die nicht so viel im Denken oder in der Moralität wie im Gemüte liegende Ansprüche auf ein höheres Dasein aufmerksam gemacht hat.

Drittens wird die Frage eine historische, speziell eine religionsgeschichtliche. Diese führt uns zu den Untersuchungen, die uns heute notwendigerweise beschäftigen müssen. Nicht in dem Sinne, als ob alles historisch Gegebene auch nur historischen Wert haben solle, sondern so, daß es Pflicht des Religionsphilosophen wird, neben den erkenntnistheoretischen, moralischen und religionspsychologischen Untersuchungen auch die religionshistorischen zu treiben und diesen ihren Platz im Systeme anzuweisen. Systematisch notwendig ist es nämlich, die Herkunft der religiösen Ideen, die in den Kreis der Theologie hineingezogen werden, zu verfolgen, nicht nur um ihre Entwickelung zu kennen, sondern um durch diese historische Untersuchung eine Hilfe zur Beurteilung ihrer Berechtigung und Tragweite zu erlangen, eventuell auch innere Schwierigkeiten der Begriffe durch den Nachweis historischer Kombinationen und Entstellungen lösen zu können.

In der Tat hat die Religionsphilosophie von ihrem ersten Anfang an religionsgeschichtlichen Stoff hier angezogen — schon Calvin hat es in der Einleitung seiner Institutio getan — und wie der Deismus hat später die romantische Religionsphilosophie: Herder, Schleiermacher, Hegel den ihnen bekannten religionsgeschichtlichen Stoff für ihre Systeme nach Kräften verwertet.

Heutzutage wird man mit den besseren Kenntnissen der Religionen und mit der historischen Methode der Theologie die Notwendigkeit dieser Voruntersuchung der Religionsphilosophie stärker betonen. Auch die Dogmatik zieht immermehr den religionsgeschichtlichen Stoff in ihre Untersuchung hinein. Diese Notwendigkeit ergibt sich schon aus der Verknüpfung der Dogmatik mit der Dogmengeschichte; und die Zeit ist zweifelsohne nahe, da man überall für die theologische Orientierung eine komparative Darstellung der religiösen Hauptideen fordern wird.

Jakob Böhme
ein Prophet deutsch-evangelischer Innerlichkeit.

Von Hermann Maas.

Ein merkwürdiger Traum hielt Jahrhunderte lang vor der Reformation und über diese hinaus weite Kreise zumal in der deutschen Christenheit gefangen, der Traum vom Stein der Weisen. Der Märchenstein sollte Macht geben, in die Geheimnisse Gottes einzudringen und die Welt zu erlösen, ihre innersten Gaben und Schätze ans Licht zu bringen. In den Laboratorien des Alchemie, den schwarzen Küchen, brauten phantastische Gelehrte, deutsche Schwärmer, auch „dunkle Ehrenmänner", wie Faust im Osterspaziergang seinen Vater nennt, nach „unendlichen Rezepten" „das Widrige" zusammen in der Hoffnung, daß endlich einmal aus der Verbindung „die Königin, in Purpur glühend", hervorgehe: der Stein der Weisen.

Gefunden ward er nie. Und doch war dies Bemühen nicht bloß ein fruchtlos Schwärmen, ein Kapitel in der Geschichte der menschlichen Narrheit, sondern auch eines in der Geschichte der Fortschritte des entdeckenden Menschengeistes. Viel chemische Entdeckungen haben in diesen Versuchen ihren Ursprung gehabt. Zugleich war aber auch – und das ist noch wichtiger – ein echtes Bedürfnis des menschlichen Gemütes in all' diesem phantastischen Treiben verhüllt, das nämlich, in die Geheimnisse Gottes in viel tieferem Sinne einzudringen, und die Welt in geistigem Sinne zu erlösen. Gott schauen und die göttliche Ordnung in der Welt; die Welt überwinden, frei über ihr stehen, nicht nur als Knecht ihr dienen müssen, das war das Sehnsuchtsziel der Besten.

In diesem Doppelbedürfnis liegt aber der tiefe Sinn aller Religion. Soll's keinen Stein der Weisen geben, dieses Bedürfen zu befriedigen? Das ist die alte Menschheitsfrage! Nun sinds gerade 300 Jahre her, da schrieb als Antwort auf diese Frage Einer mit schwerfälliger Hand zuversichtlich den Satz nieder: „Der Stein der Weisen, der edle, hochteure Stein, durch den man alle Geheimnisse Gottes findet im Himmel und auf Erden,

ist verborgen im Menschen, und wer ihn in sich findet, hat die Gewalt, die Erde in die Benedeiung einzuführen und aus der Angst des Todes das höchste Freudenreich zu machen." Das war das Thema aller Werke dieses Mannes, der darum ein Prophet religiöser, ja ich sage jetzt schon: deutsch-evangelischer Innerlichkeit ward: Jakob Böhme.

1.

Seine Eltern waren Hirtenleute in einem Dorfe der Oberlausitz, drei Stunden von Görlitz entfernt. Der Knabe Jakob selbst half bis zum zehnten Jahr das Vieh auf die Weide treiben und hüten. Der stille Bub ist ein merkwürdig Menschenkind: Während er bei seiner Herde sitzt, zieht ein Bild ums Andere durch seine lebhafte Phantasie. Wachend ist er in Träume versunken. Sinnend geht er durch die Natur und durchs Leben und lauscht auf ihr Weben und Leben. Namentlich drei von den prophetischen Geschichten aus seiner Jugendzeit wurden später als Bild oder als Trost oder als Gedankenanreger für ihn bedeutungsvoll.

Das erste erlebt er noch als Hirte. Halb wachend, halb träumend steigt er an einem schönen Sommertage um die heiße Mittagszeit den Berg hinauf, an dessen Abhängen er hütet. Landskrone heißt er. Das alte Raubschloß droben will er besehen. Da steht er plötzlich im dichtesten Gebüsch vor einem offenen Tor „aus rotem Stein gewölbt." Dahinter gähnt eine dunkle Höhle. Es zieht ihn halb hinein. Da sieht er im schwachen Tagesschimmer eine Bütte voll blinkenden Golds. (Walter Nithack-Stahn läßt in seinem schönen Schauspiel: „Jakob Böhme" diesen dies Erlebnis viele Jahre später den Seinen erzählen.) Vom Schrecken ergriffen läuft Jakob schnell wieder heraus. Alles hat er deutlich und wahrhaftig erlebt. Wie aber die Kameraden, denen er's erzählt, kommen, ist Höhle und Gold nicht zu finden. Nur der kleine Prophet hatte auf einem der Berge Gottes das Gesicht gehabt. Später ward's ihm zum Bilde seines Gottschauens.

Der Hirtenknabe soll ein Schuhmacher werden. Auf seinem Schusterschemel in der engen Bude sitzend erlebt er doch eine lichte, hohe Wunderwelt. Eines Tages ist der Meister fort. Ein ehrbarer, einfacher Mann kommt in den Laden, ein paar Schuhe zu kaufen. Kaum ist der sehr sonderbare Handel abgeschlossen und der Mann wieder draußen, ruft er ihm: „Jakob komm heraus". Von Entsetzen erfaßt, daß der Mann seinen Namen kennt, tritt Jakob aus dem Laden. Da ergreift ihn der Mann bei der Hand, sieht ihn mit lichtfunkelnden Augen an und sagt: „Jakob, du wirst groß und ein ganz anderer Mensch und Mann werden, so daß die Welt sich über dich wundern wird. Du wirst viel Not, Armut und Verfolgung leiden müssen, aber sei getrost: du bist Gott lieb." Das war der Gottesruf, der Böhme sein Leben lang begleitete und in aller Not und Anfechtung aufrecht erhielt.

Nach beendeter Lehrzeit geht er auf die Wanderschaft, hat Erleuchtungszustände, deren Mitteilungen den Unwillen seines Meisters hervorrufen, der einen solchen Hauspropheten nicht um sich haben will. Heimgekehrt heiratet er mit 25 Jahren in Görlitz und wird Meister. Aber er kann das Sinnieren nicht lassen. Abends sitzt er über seiner Bibel und seinen Büchern, seinem Theophrastus Paracelsus und Schwenkfeld, seinem Sebastian Frank und Weigel. Er sucht den Stein der Weisen. Er sucht in der Lehre seiner Kirche und sucht in der Natur, aber er fand, wie er selbst sagt, das Kleinod nicht.

Luthers Lehre von der Inspiration hatte die neue Scholastik erzeugt, in die sich Böhme nicht hineinfinden konnte. „Gott blieb ferne. Niemand konnte in die Gottheit steigen, auch stieg er nicht in den Menschen." Während er Gott suchte, drehte und deutelte der Hauptpastor in Görlitz, Gregorius Richter, an den Bibelworten, um sie in ihren Widersprüchen zu versöhnen. Das Gemüt aber kam zu kurz dabei. Böhme vergleicht in seinem Hauptwerke, von dem wir gleich reden werden, das Geistesleben — so nur vermag ich jene Worte zu deuten — mit einem gewaltigen Baume, aus tiefer Wurzel gewachsen. Durch seinen Stamm und seine Zweige fließt der ewige Saft, Gott selber. Nahe bei der Wurzel ist ein Zweig gewachsen aus dem köstlichen Baume, der grünt, und ihm ward des Baumes Saft und Geist gegeben. Durch ihn wurden wieder viele auf den köstlichen Baum, der eine Zeitlang wie vergessen stand, aufmerksam. Die Menschen freuten sich und haßten den Kaufmann mit seinen Krämern und seiner falschen Ware und aßen wieder von des Baumes Frucht. Aber nach ein paar Jahrzehnten wurden sie des überdrüssig. Die Klugen und Weisen zankten sich um den Baum und seine Wurzel und vergaßen, von seiner Frucht zu essen. Statt dessen bewegte sie die Hoffart, und jeder meinte, er hätte die Wurzel beim Stiele.

Das Gleichnis ist durchsichtig und zeigt deutlich den Mann, der die Größe Luthers und die Kleinheit seiner Nachfolger gesehen hat. „Sie spinnen nur Fäden der Zwietracht" sagt er ein ander Mal. „Sie geigen auf der Fiedel der Hoffart, statt auf der Propheten und Apostel Geige." Drum fand er bei ihnen den Stein der Weisen nicht.

Aber auch die Naturforscher haben ihm ihn nicht gezeigt. Eben begann die Naturforschung ihre große, gewaltige Arbeit. Aber der Ertrag für Böhmes Frage war zu gering. Er hat schon mit dem ganz gewöhnlichen und kindlichen Glauben von Gottes Wohnung, daß Gott in dem blauen Himmel über uns wohne, wie er im Volke lebte, nichts anzufangen gewußt. Das war ihm zu ferne. Nun haben sich gar einige Physiker unterstanden, die Höhe zu messen, und haben gar seltsame Dinge hervorgebracht und reden von hunderten und tausenden von Meilen, die der Himmel vom Erdboden entfernt sei. Soll dort Gott wohnen? Sie rücken dem Gottsucher

seinen Gott nur noch ferner. Sie reichen ihm den Stein der Weisen nicht, der ihm die Geheimnisse Gottes öffnet.

Da wird er der deutsche Grübler. „Eine harte Melancholie befällt ihn", wie er sagt. Albrecht Dürer in seiner „Melancholie" und Eduard von Gebhardts ergreifender Nikodemus haben uns im Bilde die deutsche Gottsucherseele in ihrer tiefen Traurigkeit gezeigt. Jakob Böhme trägt sie in sich wie wenige.

Aber nicht ewig sollte das kalte Nordlicht über den großen „Tiefen der Welt" stehen, wie auf Dürers Bild. Nach einer durchgrübelten Nacht wohl war's, daß über den Bergen die lichte Sonne aufstieg und durch die kleinen Scheiben seiner Bude ihre Strahlen warf hinüber auf das blankgescheuerte Zinngefäß, das auf dem Wandbrett stand. In lieblichem, jovialischem Scheine spiegeln sie sich auf dem dunklen Metallgrunde. Böhme sieht es und wie mit funkelndem Lichte durchzuckts ihn und gibt ihm innere Helle. Was ihm das Gesicht bedeutete, sehen wir unten. Eines ist gewiß: er hatte das Kleinod gefunden. Sein Geist erhob sich — nach seinen eignen Worten — wie in einem großen Sturm, daß er seine Traurigkeit los werde. Und wie er das getan, da wußte er, wo der Stein der Weisen lag.

Voll tiefer Freude geht er an seine Arbeit, ist treu wie immer in seinem Beruf, freundlich gegen Jedermann. Niemand merkt dem schlichten Meister an, was für eine merkwürdige Welt sich in ihm aufbaut. Zehn Jahre wanderte er so still für sich, ohne zur Feder zu greifen. Erst im Jahre 1610 wurde er durch ein neues Gesicht gedrungen, seine Gedanken niederzuschreiben. Zwei Jahre darnach hatte er sein erstes Buch über Gott, den Menschen und die Natur vollendet. Ein „Brennen am Himmel, ein Morgenrot, das auf den Bergen triumphierte als ein sanftes Liebesfeuer", gab ihm den Titel, den er auf das erste Blatt des Büchleins schrieb: „Aurora, die Morgenröte im Aufgang". Der Träumer war zum Träumedeuter geworden.

2.

Wo ist nun aber der Stein der Weisen, die Kraft, die in die Geheimnisse Gottes eindringen läßt und hilft, die Welt zu überwinden und zu erlösen? In uns. Im Sichersten und Eigensten, im eignen Innern. In uns ist die Macht, mit der wir Gott finden, die Macht, die die Pforte zu Gott aufsprengt, die jenes Erlebnis, das der kleine Jakob auf dem Berg Landskrone gehabt, zur Wahrheit macht. „Was suchen wir lange nach Meinungen, häng nicht am Buchstaben allein, sondern am lebendigen Wort." „Es braucht kein Studium, keine Wissenschaft über Gott mehr." Böhme kann sich gar nicht genug tun, von diesem Funde immer wieder zu reden, jauchzend es in die Welt zu rufen: „In uns ist die Pforte der Gottheit." „Die Seele redet darum nicht von fremden Dingen, wenn sie

von den Wundern und Geheimnissen Gottes redet, sondern von Dingen, darinnen sie stehet."

Aber freilich meint er dies in einem tieffrommen Sinne, wenn er sagt, „ich trage nicht erst Buchstaben zusammen, denn ich habe die Buchstaben in mir. Liegt doch Gott selber im Menschen." Der Durchbruch Gottes in sein Inneres ist nicht in ästhetischem Fühlen, sondern in gewaltigem sittlichem Kampfe geschehen.

Die große innere Erfahrung in seinem Innern ist der gewaltige Zwiespalt zwischen Geist und Natur, oder wie Böhme sich ausdrückt, zwischen Himmel und Hölle, Gut und Böse, Mächten des Lichtes und Mächten der Finsternis. Der Träumer sieht sehr scharf die Wirklichkeit. Mit genialem Tiefsinn und ergreifendem Ernst weist er immer wieder auf diese Wirklichkeit, diese Spannung in unserem Innern hin. Lange hat er sie nicht begreifen können. Darum ist er melancholisch geworden. An jenem Zinngefäß ging es ihm auf. Das Sonnenlicht würde nicht erkannt in seiner Pracht, wenn es sich nicht in der dunkeln Welt widerspiegelte. Jene Spannung ist notwendig. Ein Funke Gottes ist in uns, aber seine Kraft kann dies Gute nur offenbaren, wenn es das Feuerholz, das dunkle, in das es hineingeworfen ist, in Brand steckt und als Flamme hell auflodernd es verzehrt; ein Quell ist das Göttliche in uns, aber ein Quell offenbart erst dann seine Kraft, wenn er die Schutthalde, darunter er ruht, in gewaltigem Ruck durchbricht. Drum muß er im Berge entspringen. Eine Melodie ist die göttliche Seele, aber ihre Schönheit und Innigkeit vermag diese erst zu zeigen, wenn sie alles wirre Getöse und allen Lärm, der um sie erklingt, sieghaft übertönt und zum Schweigen bringt. Drum muß sie mitten im Lärme ertönen. Die Finsternis, die Möglichkeit des Bösen ist neben dem Lichte notwendig, sonst wäre unser Leben ohne Bewegung, ohne Kampf. Böhme sagt: „Ohne Gift und Ingrimm ist kein Leben. Das Strengeste und Grimmigste ist darum das Nützlichste, die Ursache aller Beweglichkeit. Es ist ein zweifacher Quell: Sanftmut und Grimmigkeit, aus dem alles strömt. Die Sanftmut ist eine stille Ruhe, aber die Grimmigkeit macht alles laufend."

So wird Alles, was uns oft wie ein unergründlich Rätsel anstarrt, dieser – fast möchte man sagen dramatischen – Lebensbetrachtung notwendig. Ohne Angst keine Freude, ohne Tod kein Leben, und wer den Zorn gespürt, spürt auch die Liebe als den hellen Morgenstern nach dem düstern Fackelschein, den jener in die Seele wirft. Das Nein muß neben dem Ja sein, sonst gäbe es keine Erkenntnis, keine Wissenschaft und Kunst, keine Empfindlichkeit und kein Freudenreich. Wie bei Heraklit ist der Vater aller Dinge der Krieg.

Bei der Erfahrung dieses Gegensatzes und seiner Notwendigkeit bleibt Böhme jedoch nicht stehen. Hinzu kommt die traurige Erfahrung, daß der

Mensch nun in diesem Zwiespalt in ihm die Bestimmung, die ihm gegeben ist, nämlich das Gute zum Siege zu führen, nicht erfüllt. Gott kann ihn hierzu nicht zwingen. Der freie Gottesgeist hat sich entfaltet zu endlichen Geistern, die darum als seine einzelnen Akte frei sein müssen, ihrer selbst mächtig. Gott bildet nichts von außen, er ist nur „ein Eröffner" – ein feines Bild, das wie so manches Bild Böhmes taghell seine Meinung erleuchtet. Und nun sieht der Seelenforscher Böhme, wie die Möglichkeit, daß das Finstere zur Herrschaft kommt und dadurch zum Bösen wird, Wirklichkeit wird.

Das Dunkle frißt alles Licht in sich hinein, statt es wie jenes blankgescheuerte graue Zinngefäß wiederzuspiegeln. Wie nasses Holz erstickt es den Gottesfunken, statt ihm zur Nahrung zu dienen. Die Schutthalde läßt die Quelle nicht zum Durchbruch kommen, der Lärm übertäubt die Melodie. Die Begierde, die in uns angelegt ist als unveräußerlich Schöpfungsgut, daß sie die Freiheit beweglich mache, lähmt diese. Der deutsche Mythus und die deutsche Heldengeschichte befruchtet Böhmes Sinn, wenn er hiervon redet. Einer edlen Jungfrau vergleicht er den Gottesfunken in uns. Sie sollte uns die Pforte zu Gott eröffnen und uns mit blühendem Rosenkranz schmücken. Aber sie hat keinen treuen Gespielen an uns. Wir trennen uns von ihr und geraten in die Gewalt des mächtigen Lindwurms, der mit seinem sengenden Atem unser Leben zerstört.

Fein innerlich faßt Böhme dann auch die Folgen dieser unseligen innerlichen Entscheidung. Äußerlich kann ja Niemand aus Gott fallen, so wenig wie ein Stäubchen dieser Erde sich von ihr verirren mag. „Der Mensch ist aus Gott und bleibt in Gott." Mechanisch bleibt er in Gottes Gewalt, auch wenn er innerlich außerhalb Gottes steht. „Die Gestalt ist dieselbe, ob innere Kräfte die Sphäre bilden, die einstimmig sind mit den äußern, oder ob der Stoff bei innerer Bildungslosigkeit in diese Sphäre gedrückt wird", las ich meines Entsinnens einmal bei Baader. Die Bösen sind nach Böhmes großem Bilde Sturmwinde vor Gott. Wie seine Wetter müssen „sie die Welt reinigen". Aber innerlich ist „der Riegel des Todes" vorgelegt. Und „das Herz der Gottheit bleibt dem Bösen in seinem sanften, lichten Himmel verborgen." Er spürt nur das „Herbe", „Bittre", die „Angst der Vereinzelung". Das Zornfeuer Gottes brennt in ihm. Gott geht ihm nur noch auf als erschreckender Blitz. Es hätte genügt, daß der Mensch diesen Zorn Gottes gefühlt hätte im Augenblick, da die Begierde lockend vor ihm stand. Hätte er dann Widerstand geleistet, so wäre das Liebefeuer Gottes bewegt durch jenes vorausempfundene Zornfeuer voller Freude, „voller Klingens und Singens" in ihm aufgelodert. Aber wenn die Seele ihres Ursprungs nicht eingedenk bleibt und es verschmäht, „fein lieblich des Vaters Wesen zu spiegeln, in ihm zu spielen und aufzusteigen", wenn „das Licht des Verstandes es verschmähte, sich zu freuen im Lichte

Gottes wie ein Kind bei seiner Mutter", wird es in ihr finster, rauh, kalt. Ihr Ton ist ein scharfer Klang, ihre Liebe hochmütige Feindschaft wider Gott, ihre Früchte madig und wurmstichig wie Äpfel in Frost und Mehltau. Ein Suchen ohne Finden, ein unersättlicher Hunger, ein zehrend Angstfeuer ist ihr Los.

Eine Probe der ergreifenden Schilderung dieser inneren Not, die zeigt, wie Böhme zum Psalmisten werden konnte, möge hier einen Platz finden. (Aus der Schrift: Vom dreifachen Leben:)

„Ein hungriger Geist, der abgemattet und ermüdet ist, der begehrt nach der stillen Sanftmut und Ruhe und möchte sich ersättigen mit Stille . . ." :

„Mein liebes Gemüt, du bist erboren aus der ewigen, stillen Sanftmut . . . Betrachte dich, wie du jetzt in so großer Unruhe bist. Du bist hungrig ohne Maßen, dich dürstet nach deiner Mutter Speise, ach, wenn doch die Zeit der Erquickung käme, so ächzt und wünscht deine arme Seele. Ein Tag klagt's dem andern und der Morgen dem Abend, und die Nacht verlangt nach dem Tage, und die arme Seele hat keine Stätte der Ruhe vor der Qual ihres Treibers. Das treibt sie immerfort, bis sie ihrer Mutter Schoß findet, darein sie sich legt, und ist wie aus einer großen Schlacht entronnen, wo man sein Haupt nicht gern aufhebt aus Furcht vor dem Feinde. In solcher Unruhe steckt unsre Seele."

„Gleichwie ein Kriegsmann in der Schlacht immer des Todes gewärtig ist, wenn ihn die Feinde von allen Seiten drängen und auf ihn einschlagen und seinen Tod begehren; oder wie einem ist, der in einen tiefen See fällt und immer schwimmt und kein Ufer sieht und immer auf den Tod wartet, da ihm das Wasser ins Maul läuft, und Hilfe von oben begehrt; oder wie einem, der in eine tiefe Grube fällt und keine Rettung sieht und auf Hilfe wartet von oben – so gehts auch der armen Seele: Sie ist in einen finstern Kerker gefallen, sie schwimmt in einem gefährlichen, tiefen Wasser, sie ist von allen Seiten von Feinden umgeben, die alle auf sie zuschlagen, ein jeder will sie ermorden, und sie sieht keinen Helfer um sich."

Aber die große innere Unruhe kann überwunden werden durch die große Stille. So nennt er wundervoll den Willen, der sich „in Gott schwingt", der „sich hindurch windet", der „ausfährt in die Liebe Gottes", „in Gott eindringt aus der Angst und dem Geist der Welt". In der schönen Schrift: „Von der wahren Gelassenheit" nennt er diesen Willen ein „Gott stille stehen" und „sein Werkzeug sein". Aber dahin gehts durch grausame Tiefen, da oft die Sonne erlischt. Diese Gelassenheit ist bei Böhme höchste Tätigkeit, heißer Kampf. Es gehört Mut dazu, der Mut zur Wiedergeburt. „Es ist kein Scherz". „Es muß Ernst sein, um das Ritterkränzlein zu fechten". „Harte Stürme muß die Seele ausstehen, wie das Gras im ungestümen Regen und Wind. Es ist keine plötzliche Wiedergeburt. Die Sünde ist nicht weggeführt, sondern ins Innerste ge-

geben, daß sie Feuerholz werde, langsam ergriffen werde, bis das Licht daraus scheint." „Die Jungfrau" bringt uns durch Dornen und Disteln, bis wir uns wiederfinden in unser Vaterland. Sie — der gute Geist in uns — vermählt sich wieder mit uns, wenn wir uns entschließen zur Wiedergeburt. „Als ich lag am Berge gegen Mitternacht und alle Bäume über mich fielen und alle Sturmwinde über mich gingen, da kam sie mir zum Trost und vermählte sich mit mir."

Und damit erlebt der Mensch, der in der Wiedergeburt steht, den Durchbruch der weltüberlegenen Macht, den Durchbruch Gottes. Die Tore zu Gott springen auf. „Gott erhört unser Gebet in uns selber im Zentrum". So erleben wir auch, rein innerlich, Rechtfertigung und Versöhnung. In der beständigen Wandlung der Peinlichkeit in die Freude des Wachstums wird der unsichtbare Gott wirksam und sichtbar als rechtfertigender Vater, als die Liebe. Der Leib versteht nicht die Freude, die die wiedergeborene Seele erlebt. Er zittert, und weiß nicht, wie ihm geschieht. Die Seele aber hat Gottes Herz gefunden, drin kann sie sich verbergen vor dem Ungewitter. Es ist „ein gar wunderbarer Triumph", wenn er in die Seele einzieht. Wir könnens kaum fassen. Aber wir fühlen und schauen den Glanz im Gemüt. „Die Seele wird in Gottes Wundertat gekrönt". „Das Eisen wird von einem Feuer durchglüht, so daß man meint, es sei lauter Feuer". Der Jubel darüber erhebt sich wie auf Adlerflügeln. Kein Wunder, da er in einer Seele erklingt, die vorher den tragischsten Konflikt, die gewaltigste Lebensantinomie erlebt hat. „Edles Licht und Klarheit", so grüßt er die durchbrechende geistige Macht, „wer kann deine Schönheit ermessen! Wie zierlich ist deine Liebe, wie schön sind deine Farben! Ach und ewiglich, wer kann das aussprechen? Oder was schreibe ich doch, der ich doch nur stammle wie ein Kind, das da reden lernt! Wem soll ichs vergleichen, soll ichs der Liebe dieser Welt vergleichen, so ist es nur ein finster Tal. Ach und groß. Ich kann es mit nichts vergleichen als mit (dem, was wir erleben bei) der Auferstehung von den Toten. Da wird das Liebefeuer wieder aufgehen in uns und den Menschen freundlich empfangen und uns Herbe, Bittere und Kalte, Finstere und Tote wieder entzünden."

Die Wiedergeburt ist darum der hochteure Stein, der Stein der Weisen, der die Tore zu Gottes Tiefe sprengt und die Welt erlösen hilft. Es geht der einzelne Mensch darum nicht auf in der Gottheit und verliert sein Selbst. Er hat die Ichheit, die Leidenschaftlichkeit vielmehr in sich, aber aus ihr strahlt das ewige Licht. Er ist, wie Böhme einmal sagt, „in Temperatur", in Harmonie würden wir sagen. Ja er verliert sich so wenig, daß er vielmehr so erst das Original wird, das er bestimmt ist darzustellen, der „eigne Akt Gottes" neben den andern Akten Gottes, die Melodie, als die er gerade in der Weltenharmonie erklingen soll. So

schafft er das Original, zu dem er geboren ist, in selbsteigner Tat und zugleich unter den Strahlen der Gnade Gottes. So wird er, nach Böhmes Ausdruck, ein Zweig am großen Lebensbaum (des Geisteslebens), der die Wunder der Weisheit Gottes in seiner Weise eröffnet.

Dann aber ist der Stein der Weisen auch eine Sache, die in uns liegt. Nicht bloß die Sünde und ihre Folgen sind zuerst innere Ereignisse, sondern auch die Wiedergeburt und die Rechtfertigung, die Hand in Hand mit ihr geht. „Hölle und Himmel tragen wir in uns. Der Gottlose quälet sich selbst, das ist sein Marter und Hölle. In uns ist das Schwert des Engels, das uns vom Paradiese scheidet. In uns der Himmel. Der Himmel, darinnen Gott wohnt, ist ein neuer Mensch, der die Tore der Tiefe zum Lichte Gottes gesprengt hat." Wenn Jakob Böhme von Hölle und Himmel redet, liegt etwas vom Tiefsinn und der Großartigkeit von Dantes göttlicher Komödie in seinen Worten. Nur ins Deutsche und Evangelische übersetzt, ins innerlichste Geschehen übertragen.

Ein Prophet deutsch-evangelischen Geisteslebens ist er aber dadurch geworden, daß er von dem Gegensatz, den er in der Seele erfahren, ausgeht und in der Wiedergeburt den Stein der Weisen findet. Wohl ist es ein Erbe deutscher Mystik, wenn er zum Ausgangspunkt für sein Sinnieren die zartesten und heiligsten Empfindungen und Erfahrungen des frommen Herzens, die Untiefen und die Wunder der Seele nimmt. Aber in dieser mystischen Innenschau liegt doch zugleich eine der weltgeschichtlichen Aufgaben des deutschen Geisteslebens. Sie ist der tiefste Kern auch in Luthers Denken, da er den Christenmenschen wieder auf sich selber stellte und damit den Glauben in das innere Leben, in die unmittelbare Beziehung der Seele zu Gott, in die persönliche Erfahrung verlegte. Und dieser luther'sche Subjektivismus ward der Kern unsres deutschen Idealismus und ist es geblieben in der Religionsphilosophie von Kant bis heute.

Und immer mehr ward die Grunderfahrung die des Gegensatzes zwischen dem Dunklen und dem Lichten, zwischen der Unfähigkeit, mit unsren sinnlichen Kräften in uns frei zu werden, und der Möglichkeit, durch das Auftreten einer intelligiblen Welt einen heroischen Sieg als Geisteswesen zu erstreiten und unser Geisteswesen in solchem Kampfe erst zu erweisen. Und wir sahen, wie energisch Böhme gerade darauf hinwies und so ein Vorläufer Kants geworden ist, der diese Grunderfahrung dann zur Idee erhoben hat; und nach ihm ebenso die nachkantische Philosophie. Und wenn wir das im Auge behalten, hat auch Sabatier recht, wenn er die Religion aus der „Herzensangst" hervorgehen läßt, die die Seele des Menschen zerreißt, wenn er die doppelte Natur, die niedere und die höhere, die in ihm ist, betrachtet. Und Emerson deutet in seinem Aufsatz über Swedenborg doch wohl gerade darauf hin, wenn er sagt: „Der Pfad der Seele ist schwer zu finden, schwer zu sehen und führt durch die Gebiete

des Grauens." Nicht bloß Dichten heißt, wie Ibsen sagte, Gerichtstag über sich selber halten, sondern leben überhaupt. Deutsch-evangelisches Geistesleben wird in jeder Form darum auch weiterhin hier seinen Ausgangspunkt nehmen müssen, weil es nur so Leben ist, das statt bloß in die Breite zu gehen, in die Tiefe geht und die „unterirdische Verbindung mit Gott" sich wahrt.

Und wenn Böhme dann den Stein der Weisen in der Überwindung der Lebensantinomie in uns durch die Wiedergeburt findet, so geht er über die katholische Mystik weit hinaus in seinen echtesten Gedanken und ist ein Prophet evangelischer Innerlichkeit. Die katholischen Mystiker wissen wohl von der via purgativa und darnach der via illuminativa, da sich in der Teilnahme an Gottes Licht eine neue Form entwickelt. Aber diese mystische via purgativa ist im Grunde doch eine mönchische Flucht vor dem Leben, und die via illuminativa das Leben des tatlosen, sinnenden Einsiedlers, der „einfach" geworden ist und nicht nur innere, sondern auch äußere Sabbatstille genießt. Böhmes Wiedergeburt und Leben des Wiedergeborenen ist voller Tat, und Böhmes „Innerkeit" ward ihm wahrhaftig in „Außerkeit" und nicht nur in „Innerkeit", wie Suso in Vorahnung wahrer evangelischer Mystik einmal als Ideal der „Innerkeit" fordert. Das Leben und die Leidenschaften sind ihm „Feuerholz", ohne die die Flamme göttlichen Lebens sich gar nicht offenbaren kann. Der Herd der persönlichen Energie ist aus dem Wissen und aus dem Gottschauen in das Wollen verlegt. Aber dies Wollen wird freilich erst wertvoll, wenn es, statt um die Achse des eigenen kleinen Ichs und Lebens sich zu drehen, sich um einen höheren Wert, um ein höheres Ich dreht, sich spiralenförmig aufwärts bewegt. Ja das eigene Leben verliert als bloßes vivere seinen Wert und hat ihn bloß als esse, als Glied in dem göttlichen Geistesleben, dem es dient und das sich in ihm offenbaren soll. Non vivere (vegetieren), sed esse (sein als Wert) ist die Tataufgabe, die in Böhmes Idee von der Wiedergeburt, vom Stein der Weisen aufleuchtet und ihn mit allen den Großen, deren Namen hier gar nicht genannt zu sein brauchen, zu einem Propheten deutsch-evangelischer Innerlichkeit macht. Er berührt damit die tiefsten Probleme der Ethik und Religionsphilosophie zugleich, das Problem des Wertes sowohl wie das der Antinomie: Menschliche Freiheit und göttliche Gnade, die beide im echten Begriffe der Wiedergeburt ihre Lösung finden. Denn einerseits zeigt diese dem Menschen den Weg zum wertvollen Leben, und andrerseits greifen in der Wiedergeburt eben die göttliche Gnade, die durchbricht in unser individuelles Leben, das überweltliche Geistesleben, und die freie Tat des umkehrenden Menschen ineinander, und so offenbart im einheitlichen Resultat, im wiedergeborenen Menschen, die Wiedergeburt göttliche Tat und freie Tat des Menschen. Sie ist der Stein der Weisen, der Gottes Geheimnisse sehen und die Welt überwinden hilft.

Doch ehe das Weiterschreiten Jakob Böhmes in Gottes Geheimnisse durch die geöffnete Pforte von uns verfolgt wird, soll mit ein paar Sätzen noch gesagt sein, wie Böhme gerade in dies Nachsinnen über den Stein der Weisen Jesus einstellt.

Scharf scheidet er Jesus, die historische Persönlichkeit, von Christus, der inneren Glaubenstatsache. Dieser Christus ist der „glimmende Zunder göttlichen Lichtfeuers", der in jedem Menschen liegt. Jesus aber ist der Mensch, der alle menschlichen Eigenschaften in die göttliche Harmonie, in die ewige Freiheit eingeführt hat in seinem Leben. Ein Held im Streite war er, im Kampf der beiden Reiche. Aus seinem Sterben ging, wie beim Ersterben der brennenden Kerze, Licht und Kraft aus, die ewige Sonne, so daß „die Welt im Todesschreck erzitterte vor dem Freudenschreck, der in der Liebe aufging."

Durch dieses Jesus Wort und Leben soll zur Wirklichkeit werden, was bisher als dumpfer Trieb nur in den Menschen schlummerte. Er ist der Anreger, – nicht der magische Vermittler. Wenn die Gottesstimme, die von innen herausquillt, durch uns zum Schweigen gebracht ist, muß sie von neuem erweckt werden. Jesus tut dies. „Er zieht das Ebenbild Gottes wieder aus dem Tode, wie eine Rose aus der wilden Erde sprießt." Es wird uns dabei nichts „eingetrichtert oder aufgezwungen." „Wir dürfen nicht sagen: „Bei Jesus ist Gnade feil" und uns damit kitzeln." „Wir dürfen nicht staatliche Maulchristen unter Christi Decke sein." Jesus ist „der Anstoß, daß blühe die holdselige Lilie, daß Christus immer wieder Mensch werde." „Von der Menschwerdung Christi" heißt eines der schönsten Bücher Jakob Böhmes. „Wille und Mut, uns unsrer edlen Haut zu wehren," wie Matthias Claudius sagt, gibt uns Jesus.

Wenn wir aber dann fragen, wie wir dazu kommen, uns von diesem Jesus Mut machen zu lassen, so treten wir leise mit Böhme in das Gebiet der Persönlichkeitsmystik. Wir müssen ihn in uns aufnehmen, daß er „die Liebetinktur werde, die die Liebe in uns wieder entzündet." Das geschieht im Gebet. Da wird er uns innerlich gegenwärtig, da öffnen wir unser Gemüt dem seinen. So wird er in uns geboren, und sein Lebensprozeß kann der unsre werden. Je mehr das geschieht, desto mehr wird der Christus in uns in seine Rechte eingesetzt.

Das ist die Stellung Böhmes zu Jesus. Der Sinn der einmaligen geschichtlichen Tatsache muß aufgenommen, der Held innerlich angeeignet werden, damit der Mensch Gottes Lichtwelt wieder in sich entzünden lasse und eine Offenbarung der geistigen Welt, eine Saite im herrlichen Instrumente Gottes werde. Jesus ist in jenem schon oben erwähnten Bilde vom Geistesleben der königliche Zweig am Baume, der königliche Zweig aus dem Herzen Gottes, der köstliche Früchte bringt.

So wird auch der Glaube an Jesus aus dem bloßen Hinnehmen einer

dogmatischen Kunde einerseits, oder dem bloßen Forschen nach einer Historie zu einer Tat innersten Lebens. Böhme ist auch hier mit den andern ein Prophet deutsch-evangelischer Innerlichkeit.

3.

Von dieser inneren Erfahrung drängt nun aber Böhme kühn in die Tiefen der Gottheit, wie er einst als Knabe durch das geöffnete Tor auf dem Berge in die Tiefe eindrang, bis er die Bütte leuchtenden Goldes blinken sah. „Das ist das Kennzeichen einer großen Natur, daß sie einen Vordergrund eröffnet und gleich dem Hauch einer Morgenlandschaft uns zum Vorwärtsschreiten einladet," schreibt Emerson in seinem Aufsatz über Swedenborg. Emerson fehlt diese Größe bei Swedenborg. Lange mag sie auch vielen bei Böhme fehlen, bis man sich hineingefühlt hat in seine Seele. Dann aber lädt er zum Vorwärtsschreiten ein. Und eine gewaltige Welt tut sich einem vor den Augen auf, eine Theogonie, wie sie gewaltiger auch die Mythologien der Alten nicht geschaffen, nur ganz in einen geistigen Prozeß verlegt, und ein Weltengedicht, das in dieser Größe denen der Bibel oder der Schöpfung Giordano Brunos oder den Phantasien Fechners in „Nanna" und Zendavesta an die Seite gestellt werden kann.

Ein genaueres Eingehen muß einer ausgedehnten religions-philosophischen Untersuchung vorbehalten bleiben, hier mag nur einiges Wenige, das freilich nicht mehr als leise Ahnungen von der gewaltigen Kühnheit Böhmes erwecken kann, seinen Platz finden, soweit es eben unter die Überschrift dieses Aufsatzes gehört.

Zweierlei Bedürfnisse leiten den Denker. Erstens — er geht ja vom eigenen Innenleben aus, in dem er den Stein der Weisen gefunden hat — will er Gott wirklich als Geistesleben, als Selbstbewußtsein erfassen, und zweitens, was viel wichtiger ist, will er dieses seelische Leben Gottes begreifen als Träger des Guten, als Dunkles gleichsam, das von dem Guten durchstrahlt, durchleuchtet ist „als finstres Tal". Damit hat er einmal den Ursprung des Dunklen in Gott selber verlegt. Nicht den Ursprung des Bösen, denn der entsteht erst da, wo das Dunkle siegt über das Lichte. Aber auf der andern Seite hat er in Gott ja gerade den Einen, stets Guten gefunden, in dem die Licht- und Liebesklarheit von Ewigkeit zu Ewigkeit den Sieg über das Dunkle, über den seelischen Träger errungen hat.

Von der Erfahrung Gottes als des guten Geistes bei der Wiedergeburt, denn so verspürte er ja den Durchbruch Gottes in seine Seele, Gottes Gegenwart, schreitet somit Böhme in kühnem metaphysischem Mute zur Konstatierung des objektiven Seins Gottes und zwar in der Art, in der er dieses erlebt hat. Er „trägt nicht erst Buchstaben zusammen, liegt doch Gott selber im Menschen". Er redet, wenn er von den Geheimnissen Gottes redet, „nicht von fremden Dingen, sondern von Dingen, in denen er stehet."

Jenes seelische Sein Gottes beschreibt er in den gewaltigen Phantasien vom Mysterium magnum und den 7 Naturgestalten, die in Gottes ewiger Natur, seinem geistigen Leibe, ineinanderfließen, damit dann in diesem als Gegenwurf, als Objekt, als Träger möchte ich sagen, sein Herz, der Glanz des Lichts, das sonst stille als ein Nichts im Abgrund läge, sichtbar werden könne. In dieser ewigen Natur kann sich seine Güte spiegeln. Das war's, was unserm Denker aufging, da er das Zinngefäß betrachtete, darin die Sonne funkelte in „jovialischem Scheine." Das Licht blitzt am dunkeln Becken, Gott, die ewige Sonne, die sich nicht sähe, wenn sie den finstern Grund nicht hätte, darinnen sie sich spiegeln kann. Der ewige Wille aber will sich fühlen, schauen, darum fließt ewig aus dem Urgrund jenes Mysterium magnum Gottes psychologisches Wesen gleichsam, die ewige Natur. Nur ein selbstbewußter Gott ist ja Geist. Mit dem Begriff „Gott ist Geist" macht Böhme in positivem Sinne bitteren Ernst. Aber das Große, Wichtigste in dem Geisteswesen Gottes ist, daß er der gute Geist ist, der Gute, der das Gute will und Gute schafft. Die im Grunde trotz alles Abstrusen doch überaus tiefsinnige Beschreibung von der Entstehung des Mysterium magnum gehört nicht in diesen Zusammenhang. Von einer Entstehung redet er zudem nur im uneigentlichen Sinne; denn der Zeitbegriff ist ausgeschlossen. Von Ewigkeit gestaltet Gott diese seine „Seele" zu einem „Freudenreich", darin sich seine Kraft und sittliche Güte in Licht und Klang und Majestät offenbart. „Die Finsternis in ihm ist stets überwunden durch seine Liebesklarheit." Nur ist das Dunkle drin verborgen, wie „in dem stets aus tiefem Bergesschacht aufsteigenden Springquell die Tendenz zum Sinken" verborgen und doch stets überwunden ist. Böhme sieht, wie Gott von Ewigkeit her „durch die Tore der Durchbrechung und Zersprengung in sich selber ins Licht der Wonne eingeht." Wen erinnert nicht dieses Bild an Rembrandts ergreifende Werke.

So grübelt Böhme nicht eine Gotteslehre in Begriffen heraus, stellt auch nicht eine Masse von Bibelworten zusammen, — so wertvoll ihm die Bibel war — um den locus de deo darlegen zu können, sondern gehört zu der Schar der „Transzendentaltheologen", wie Dilthey sagt (vgl. Bauch: Luther und Kant, Kantstudien IX S. 357 f.), „zu den Richtungen, welche hinter die gegebenen Formeln, Historien, Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschlich Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt. Dieser Richtung haben Täufer und Mystiker, Historiker und Philosophen ohne Zahl angehört. Sie findet sich bei Denck und Franck, bei Valentin Weigel und Jakob Böhme, bei Kant und Goethe, bei Schleiermacher, Carlyle und Hegel. Sie hat ihren Mittelpunkt außerhalb der Theologie, nämlich in dem großen Bewußtsein von der schöpferischen und mit dem Unsichtbaren verbundenen Menschennatur, welche sich in der Kunst, Religion und Moral, wie in der

Spekulation manifestiert. Die ganze Geschichte ist ihr Reich." Sagt hier Dilthey nicht mit herrlichen Worten, wie Böhme auch durch sein Gottschauen ein Prophet deutsch-evangelischer Innerlichkeit ist. Wir werden im praktischen Leben nicht anders können, als jenseits des Festlandes, da die Gesetzmäßigkeit waltet, das wogende Meer göttlichen Geisteslebens zu glauben, dessen Brausen und Wogen leise durch die Menschengeister hallt, wie Meeresbrausen in den Muscheln. Wir werden aber auch in der religionsphilosophischen Spekulation, ausgehend etwa vom religionspsychologischen Befund eines James, ein A priori konstatieren von der Gegenwart Gottes, das uns den Weg zur Bejahung des objektiven Seins Gottes mutig gehen heißt. Doch selbst wenn einer diesen theoretischen Glauben ablehnen wollte, müßte er bei dem praktischen stehen bleiben, den ja im letzten Grunde auch Böhme begründet, indem er nicht vom Wissen oder dem psychologischen Scharfsinn ausgeht, sondern von der Wiedergeburt, die erst die Tore zur Gottheit sprengt. Er sieht auch gewissermaßen „mit dem Herzen". Und das Wort Hamanns an Jakobi: „Gott verlangt keine Kopfschmerzen, sondern Pulsschläge," wäre ihm auch für die Spekulation über Gott aus der Seele gesprochen gewesen. Und darauf kommt ja James hinaus, wenn er das schlummernde subliminale Ich gerade bei Bekehrten in das Bewußtsein gehoben sieht, und damit eben auch Gott, als Objekt eines subliminalen Ichs.

Werden dann auch die einzelnen Bilder und Vorstellungen, die wir uns von Gottes Wesen machen, unbeweisbar sein, mag oft der Wert solcher Induktionen nur in der Verstärkung der sittlich-religiösen Triebkräfte in uns liegen und in der Erhöhung geistiger Macht und Freude, so tröstet uns das, daß wir Gott eben ohne Bild nicht nennen können, und daß diese Bilder alle ihren tiefen Sinn haben, wenn hinter ihnen, die nie Gesetze werden dürfen, wie für Böhme, der ewig gute, der sittlich gute Gott als höchstes Gut steht. Es braust eine gewaltige Melodie durch diese Gottesphantasien des philosophus teutonicus. Angelus Silesius hatte recht, in dem bekannten Vierzeiler am Schluß zu sagen:

„Und Gottes Herz ist Jakob Böhmes Element."

Eine tiefe Erregung aber zittert nach in denen, die diese Melodie einmal vernommen haben.

Daß über dem sittlich guten Gott (Kants „moralisches Gesetz in mir") der allmächtige Gott nicht zu kurz kommt, zeigt noch ein Blick in dessen Ideen über die Natur und ihre Geheimnisse.

In Gottes Ich, wie es sich bildete in der ewigen Natur, ist alles ineinander wie „ein kräftig Liebesspiel", alle Kräfte „spielen ineinander in Harmonie gleich einem lieblichen Gesang", „gleich einem Regenbogen, drin die Farben ineinander schwimmen." Es ist „die heilige Liebesvereinigung aller Elemente in der Idee". In ihr sieht Gott die ganze sichtbare Welt.

Der innere Reichtum sprengt ihn förmlich. Er muß die einzelnen Ideen, die in ihm aufleuchten, denken, und sie denken heißt sie schaffen. „Das Herz Gottes schafft und gebärt aus sich in Kraft des Herzens die Materie." So fließt aus der ewigen Natur die materielle Welt hervor, da Gott sich „nicht enge halten konnte", wie Böhme sagt. Liebe steht hinter der Schöpfung, nicht „die Freundlosigkeit des Weltenmeisters" oder das „Fühlen eines Mangels", wie Schiller sagt. Bei der Beschreibung dieser Schöpfung gebraucht nun Böhme, unter den tollsten Märchen, Bilder von überraschender Klarheit und seltenem Tiefblick, die daran erinnern, daß ein Naturforscher von unserm Denker sagte, er habe oft rein intuitiv durch Betrachten einer Pflanze deren Wesen konstatiert. So möchte man fast an ein ahnendes Schauen heutiger naturwissenschaftlicher Theorien denken. An einer Stelle sagt er: „Gott gebiert nur eine Wurzel und hieraus kommt der Stamm und viele Zweige und Äste und von der einen Wurzel viel neue Wurzeln, und alles kommt von der einen, ewigen Wurzel her," wie ein Gedanke sich ausbreitet ins Unendliche oder eine Urzelle in Urzeugung entsteht. Ist man nicht versucht, an die Entwicklungslehre zu denken? Und ein ander Mal ist die Materie einem Bande gleich, in dem alle Figuren in potentia vorgezeichnet, aber nicht alle ausgeführt sind. Gott will sich selber, sein Innerstes anschauen und zwar nicht bloß ineinander im Selbstgefühl, sondern geschieden in die einzelnen Wunder und Kräfte und Farben. Drum webt er an dem wunderbaren Bande, das kein Ende hat. Und zwar ist seine Schöpfung eine fortschreitende Tat, ein stetes Sich-weiter-entfalten des Gottesgeistes. Es quillt stets neu aus dem Urquell, wie aus dem Menschengemüte immer neue Gedanken hervorgehen. Man ist versucht, bei solchen und ähnlichen Darlegungen an die Theorie von der Epigenesis zu denken.

Doch genug. Geht man ins Besondere, so steht man oft mitten in der Welt des Mythus, und die kuriosesten Aufschlüsse über die Entstehung und Art von Sonne, Mond und Sternen, Bergen und Steinen, Bäumen und Kräutern werden gegeben. Die Phantasie ertrinkt nach manch' kühnem Ikarusflug in den Fluten der Phantastik.

Wichtiger ist, daß, weil die Natur aus Gott fließt, Gott nun auch beides angefangen hat in ihr, das in ihm wohnt, das Finstre und das Lichte, die Not und die Liebe, das Nein und das Ja, aber freilich nur zu dem einen Zwecke, daß es ewiges, freudenvolles Leben werde, darin er sich offenbare. Gott als Lebenssaft im Baume des Universums ist auch der Urheber der Spannung in ihm, aber wie die Spannung in ihm selber zur Harmonie wird, so kann sie auch in den Kreaturen zur lebendigen Harmonie werden. „Zorn und Liebe kommen aus einem Sack wie Weinen und Lachen." Aber des Zornfeuers Pein und Qual soll eine Ursache des Freudenreichs werden in den Kreaturen, wie es in Gott dies ist. So ist

Gott nicht bloß die Seele des Menschen, sondern auch „der Erde Kinder, Gras, Kraut, Baum, Silber, Gold und Erz" sind aus ihm geflossen. Und doch ist er geschieden von den Geschöpfen als selbstbewußter, sittlicher Geist; er hat nur aus seinem inneren Reichtum je eine besondere Qualität oder mehrere gemischt geschaffen und seinen Geist gehaucht in seine Werke. Aber das Geschöpf hat seine Aufgabe, das Heilige, Gute, „Süße" siegen zu lassen über das Höllische, Durstige, das mit jenem im Streite liegt, und so Gott zu offenbaren. In mancher Blüte entdeckte er die Vereinigung von Zeit und Ewigkeit, auch im Mineral war ein „Silberblick", ein ewig Moment eingeschlossen. Aber in „tantalischer Persönlichkeitssucht" ist die Kreatur gefallen und will nimmer der Offenbarung Gottes dienen. Sie wird revolutionär, statt den Evolutionsprozeß Gottes fortzusetzen aus freien Stücken. So ist sie die gefallene Kreatur geworden, die äußerlich nicht aus Gottes Willen fallen kann, aber innerlich nimmer mit ihm im Einklang steht und darum „seufzt nach der Freiheit der Kinder Gottes". Wer kann sie erlösen? Sie selber nicht.

Der Wiedergeborene kann es. Er sieht auch ins Innerste der Natur. „Die Welt ist ihm wonnig und klar und hell wie durchsichtig Glas. Wir sehen, wie alle Berge und Hügel mit ihren Tälern voll sind der Herrlichkeit des Herrn." Wer denkt nicht an die Weihnachtslegenden des deutschen Volkes. „Wie holdselig ist der Anblick göttlicher Wesenheit, wie süß ist das Wasser des ewigen Lebens." Die 12 heiligen Nächte mit ihren Wundern sind dem, der den Stein der Weisen, die Wiedergeburt, hat, Allgegenwart. Die Brunnen der Tiefe und Schätze der Erde sind ihm aufgetan.

Aber nicht bloß poetisch ist dies gemeint, so poetisch es ist, sondern bei Böhme hat es den tiefen, ethischen Hintergrund, daß allein der Wiedergeborene die Welt erlösen könne, ihre Wunder ihr zeigen, das Göttliche, das durch ihren Fall statt in actu nur noch in potentia in ihr steckt, und „alle Künste und Sprachen aus ihr herbringe und aus der Erde und den Metallen den Geist und das Herz."

Der Böhme-Schüler St. Martin hat in seinem „Dienst des Geistmenschen" diesen Zug böhmischer Spekulation besonders herausgearbeitet. Böhme selbst aber verfällt auch hier nicht in Quietismus, sondern sieht gerade darin den Antrieb zu treuer Kulturarbeit und kühnem Forschen und Entdecken. Nur geschieht es alles zur Ehre Gottes, denn nicht umsonst ist nur der dazu fähig, der den Stein der Weisen in sich trägt.

Daß Böhmes Naturanschauung weit hinter der Naturerkenntnis unsrer Zeit zurückbleibt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Er steht überhaupt nicht in der Entwicklungskette der Naturforschung.

Aber eins hat Böhme doch in wundervollem Ahnen gesehen, wie sehr alle Wirklichkeit begründet ist in Gott. Der echte Kantianer würde sagen, „wie alle Notwendigkeit gegründet ist im Reich und in der Tat der

Freiheit." Wie die Notwendigkeit nur das Äußere der Freiheit ist, so ist die Natur nur das Äußere einer ewigen Vernunft. Diese ewige Vernunft aber erfassen nur wir, und wir nur, soweit wir Geistesweſen ewig sind. In diesem Sinne verstehen wir das schöne Wort Carlyle's im Sartor resartus, daß „alle Gegenstände Fenster sind, durch die das Auge des Philosophen in die Unendlichkeit selber hineinsieht." In diesem Sinne vereinigen wir auch die tiefsten Grundzüge in den wundervollen Werken Theodor Fechners mit dem erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen System eines Emile Boutroux, von dem erst vor wenigen Monaten Benrubi berichtete, daß ihm die Freiheit der Grundbestand der Wirklichkeit ist. „Freiheit ist für Boutroux identisch mit Gott oder der schöpferischen Liebe. . . . Das Leben des Weltalls denkt er sich als eine fortwährende und stufenmäßige Nachahmung Gottes. Nicht nur alle Lebewesen, sondern die ganze Natur, die Berge, das Meer, der Himmel, alles strebt danach, Gott ähnlich zu werden, nur daß dieses auf verschiedene Weise geschieht. Die ganze Wirklichkeit nimmt teil an der Freiheit, obgleich sie nicht die Freiheit selber ist" (Siehe Religion und Geisteskultur 5, Seite 83). Boutroux redet in diesem Zusammenhang von „der Kontingenz der Naturgesetze, die von einer großen Harmonie im Weltall zeugt und beweist, daß Gott der Schöpfer nicht nur des Wesens, sondern auch der Existenz der Dinge ist."

Wir würden die tiefsten Errungenschaften deutschen Denkens drangeben, wenn wir wirklich mit der bloßen Erkenntnis der äußeren Dinge in der Natur zufrieden sein wollten. Wir begrüßen schon die Naturbetrachtung des Künstlers und Dichters als die große Wärmespenderin, aber die tiefste Kraft und größte Wärme gießt über das kalte Weltbild doch schließlich diese idealistische Betrachtung der Natur, die des Weltbildes innerliche Form entdeckt. Diese innerliche Form aber ist die ewige Vernunft und Freiheit. Wir sind in unserm äußeren Erkennen gebunden an die Forschungen und Resultate der Wissenschaft und glauben hier an keine Wunder, aber wir schauen und erleben als Geistesmenschen die Freiheit, die die Wirklichkeiten insgeheim durchleuchtet. Dies ist freilich zuerst nur eine erkenntniskritische — metaphysische Tat.

Für Böhme wird sie aber gesteigert zur sittlich-religiösen. Der Wiedergeborene, der in sich die Freiheit erlebt hat, Gott erlebt hat, dringt in die Geheimnisse der Natur, sieht die ewige Vernunft und Freiheit, in der die Natur begründet und bedingt ist, den geistigen Weltgrund. Er sieht den „Abgrund", der sich hinter der Wirklichkeit verbirgt, und erlebt darüber die gewaltigsten sittlichen Antriebe. Nun „schwingt das Schicksal der ganzen Welt in seiner Seele". Gerade weil er sein Ich tief genug erfaßt hat, erfaßt er in ihm auch die ganze Welt und nimmt teil an der ganzen Welt. Ist das nicht ein Prophet der deutsch-evangelischen Innerlichkeit, die wir uns nicht entreißen lassen dürfen, für die ja auch Carlyle

in seinem Sartor resartus sein gewaltigstes Kapitel geschrieben hat: „Das ewige Ja." „Das Weltall ist nicht tot und des Teufels, kein Beinhaus mit Gespenstern, sondern Gottes und meines Vaters." So wird der Wiedergeborene zum Welterlöser, der die ganze Schöpfung mit der Liebe des Bruders liebt, der ihre geheimsten Kräfte am Besten zu wecken weiß, daß sie Werte werden für die Erreichung der höchsten Ziele der Menschheit, des Reiches Gottes. „Manche finden den Weg nicht ins Innere der Natur, manche finden ihn aber nie wieder heraus," glaube ich einmal bei Emerson gelesen zu haben. Böhme fand aus der abstrusesten Naturphilosophie den Weg heraus auf die Höhe des sittlichen Geistes, dem die Geist-Kultur als höchste Aufgabe gegeben ist durch den Stein der Weisen, die Idee der Wiedergeburt. „In die schweigenden Tiefen des Weltalls tauchen und unsre Atemzüge mit den seinen vermischen, ist kein Auslöschen unsres Ich. Hingabe und Selbstbejahung stehen in reger Wechselbeziehung." Dies Wort Oskar Ewalds bezeichnet die geistige Struktur Jakob Böhmes.

Von hier aus ist nur ein Schritt zu dem „Eintauchen" in die vornehmsten unter unsern „Brüdern", in die Seele der Mitmenschen. „Wenn das Licht aufgeht, sieht ein Geist den andern. Alsdann werden die Geister lebendig. Ein Jeder freut sich über des Andern schöne Gestalt und Lieblichkeit. Sie führen einander bei den Händen. Die Kraft des Lebens dringt durch alles, und durch dieses Quellen und Durchdringen fühlt einer den andern." Wer in sich die Furchtbarkeit des Zwiespalts erlebt, dringt auf diesem steilen Pfade zum Verständnis der Leiden und Sünden des Bruders, und wer in sich in der Wiedergeburt die Erlösung erfahren, muß hingehen und ein Erlöser werden. Aber freilich, wie zeigen wir meist unsre Religion? „Wir zanken uns um ein Hölzlein (Buchstaben), das wir nicht gemacht haben, wie die Kinder, die sich zanken, bis zum Abend, bis sie schlafen gehen in ihr Land, daraus sie gegangen sind." „Wir sollten doch lieber einen Reigentanz haben, daran wir alle hangen. Ein herzlich Lieben und freundlich Sehen, Wohlriechen, Wohlschmecken und Liebefühlen, ein holdselig Küssen, Von-einander-essen, trinken und Liebespazieren." Wenn aber alle in den großen Reigen verschlungen sind, dann ist die Welt das Gottesreich. Der Baum des Geisteslebens steht dann angezündet mit dem Feuer des heiligen Geistes, des Freudenreiches in unerforschlicher Klarheit, mitten im gewaltigen Strome der Ewigkeit. „Und es gehen hervor alle Menschen, jeder in seiner Kraft, und singen ein Jeder mit seiner Stimme nach seiner Heiligkeit das Lied Gottes. Und das ist in dem Vater wie ein heilig Spiel, eine triumphierende Freude, denn dazu waren die Dinge von Anfang gemacht."

So schließt mit dem Hinblick auf die Weltenharmonie der Ring der Spekulation; eine Rückkehr zum Ausgangspunkt ists. Gott ist gegenwärtig, war die jubelnde Erkenntnis, da Böhme den Stein der Weisen fand, „Gott

ist gegenwärtig," schließt als letzte Strophe das Lied. Die innere Harmonie des Einzelnen wird einst zur Weltenharmonie. Die Innerlichkeit im wahrsten Sinne entfremdet uns nicht der Welt und der sozialen Arbeit, sondern führt uns so tief hinein, wie sonst keine Macht. Pascals Wort gilt ihm: „Je origineller ein Mensch ist, desto origineller findet er die andern Menschen." Aber freilich nicht zum ästhetischen Genuß, sondern zum Mitleiden und Mitstreiten wie der Ecce homo. So wird die Innerlichkeit der vornehmste Weg zur Menschheits- und Weltenerlösung und Weltenharmonie.

4.

Ist es nicht ein Erlebnis auch noch in unseren Tagen, sich Jakob Böhme vorzustellen, wie ihn einer seiner Freunde beschrieb, „ein kleines verfallenes Männlein, schlecht aussehend, eine niedere Stirn, erhabene Schläfe, kurzen dünnen Bartes, kleinlautender Stimme, doch holdseliger Rede, züchtig in Geberden, bescheidentlich in Worten, demütig im Wandel, geduldig im Leiden, sanftmütig von Herzen, fast himmelbläulich glänzende Augen, sonsten wie die Fenster im Tempel Salomos." Einen humilis scrutator Majestatis, nicht einen curiosus oder superbus scrutator Majestatis hätte ihn Thomas a Kempis nennen müssen. Die fast tragische Grundauffassung der Welt mit heldenhaftem Gepräge und siegreichem Ausgang hat auch seinem Leben das Gepräge gegeben. Es ist ein Geschick voll großer Verantwortlichkeit, Mitlebender eines Mannes zu sein, der seiner Zeit etwas zu sagen hat. Böhme wurde nicht verstanden von seiner Zeit, von denen, die Herren waren in dem eben zur Höhe gelangten gewaltigen Gebäude protestantisch-scholastischer Dogmatik. Er mußte kommen, die Zeit war erfüllt. Aber er mußte auch isoliert bleiben, so sehr er auf der Linie stand, die in der Mystik Luthers auf evangelischem Boden ihren Anfang hatte. Er war eine Reaktion des universalen Geistes des Christentums gegen die Einseitigkeiten, die in der Dogmatik durch die einseitige Benutzung des Verstandes verursacht waren. Böhmes Mystik strebte — trotz aller Gegenversicherungen — dem Ziele innerer Vollendung und äußerer Wirksamkeit zu. Er fluchte darum seiner Zeit nicht, daß sie ihn nicht annahm. „Es ist der Seele zugelassen, daß sie eifert. Aber besser ist es, wenn sie in der Sanftmut wandelt, wenn sie in der Kraft der Majestät dahergeht wie ein liebes Kind." Das war seine Lebenslosung.

So trägt er den Haß und Hohn des Görlitzer Hauptpastors Gregorius Richter, der den Schwarmgeist mit der Geißel austreiben möchte, trägt Verbannung, Verbot zu schreiben, böse Beschuldigung der Leute, er sei ein Zauberer, Schwarzkünstler und Goldmacher, Ruin seines Geschäfts, Hunger, Not. „Er will stille halten und den Teufel über sich hinrauschen lassen." Richter bringt ihn nicht aus der tiefen Seelenruhe. Er freut sich aber auch über die heimliche Freundschaft manch edler Gelehrter und Stiller im

Lande. Das Wichtigste war ihm aber sein Leben lang, die Musik zu hören, die über den Sterbenden noch hinrauschte. Von ihm galt, was man von Tauler sagte: „Gott wohnte in ihm als ein süßes Saitenspiel." Gott war seine Leidenschaft, sein einziger Gedanke. Sein Leben ein Spiegel dieser Gedanken. In Worten und Wesen schrieb er immer wieder die eine Lebensweisheit nieder, die er so gerne den Freunden ins Stammbuch schrieb:

„Wem Zeit ist wie die Ewigkeit,
und Ewigkeit wie die Zeit,
der ist befreit
von allem Streit."

So war der Prophet deutsch-evangelischer Innerlichkeit dieses auch im Leben.

Aber freilich, wer kann heute noch diese Prophetenstimme hören? Fast jede Literaturgeschichte weiß höhnend zu reden von Jakob Böhmes unverständlichem Lallen und abstruser Bilderrede. Mühe braucht es allerdings, Böhmes Werke zu lesen. Aber soll man, wie z. B. Engel, darüber höhnen, und so erst recht vor diesen merkwürdigen Büchern abschrecken. Böhme wollte ja nur für sich „die Wunder Gottes, so ihm gezeigt", niederschreiben zu seinem „Memorial". So ist seine Sprache wirklich oft die Sprache eines Tagebuchs, voller Widersprüche. Gedanke um Gedanke, Bild um Bild quillt aus dem tiefen Gemüte. Ein flutendes Gewoge. Wie sollte ein andrer Geist leicht erkennen, wie die Bächlein und Ströme sich mischten, die in wildem Laufe von den Bergen stürzten?

Und ein einfacher Handwerker hat diese Ergüsse niedergeschrieben. In Bildern und Phantasien. Er konnte nicht direkt auf die Idee losgehen. „In die knorrige harte Eiche des Sinnlichen, der Vorstellungen blieb er eingeklemmt," sagt Hegel mit dem Hinweis auf Shakespeares „Sturm". So wechseln wilde Naturbilder mit herrlicher, lichter Schönheit. Und gerade dies sollte man bedenken. Aus einer dämmerigen Schusterstube kam der erste deutsch redende Philosoph. Deutsch redete er mit bewußter Absicht, er liebte die Gewalt und Schönheit der deutschen Sprache und führte so auch „das große Gespräch, das Luther auf deutschem Boden begonnen hatte" (Ranke), fort. Auch von seiner Sprache durfte man sagen, sie trug „des Tiefsinns und der Forschung und des Krieges Züge." So schmiedet er neue Worte, bietet durch kühne Etymologien manch tiefes Verständnis, läßt geheimnisvolle Klänge aus seiner Harfe quellen, leise liebliche Töne drüber hinfluten. Er kann zum Minnesänger werden wie Seuse, und die Natur wie einen lustigen, blühenden Mai malen, drin silberne Quellen springen und Nachtigallen singen im Rosengezweig. Oder er dichtet Mythen und Epen von merkwürdiger Größe. Nur muß man mit Liebe diese Stellen suchen und finden. Es geht oft lange durch dunkle Wälder, bis ein solch Wunder aufleuchtet, wie der Stall zu Bethlehem im dunklen deutschen Walde auf manchem Weihnachtsbilde.

Und schließlich noch eines. Böhme ist ein Prophet. Und seine Sprache ist die Sprache dessen, der nicht vom Alltag redet, sondern von geheimen Dingen, die ihm offenbar geworden sind. Wie sollte er die Himmelsklänge fesseln, die er vernahm, die Bilder beschreiben, die er wie lichte Engel leise über schwere Wolken schreiten sah. Wenn ihm die Erkenntnis aufging, ging sie ihm, wie er sagte: „hindurch wie ein Blitz". Oder „wie ein Platzregen kam der Geist über mich." „Wohl könnte ich zierlicher und verständiger schreiben, aber das brennende Rad treibt oft zu geschwinde, dem muß die Hand und die Feder nacheilen." „Meine Vernunft sieht freilich mit zu und verwundert sich immer mit." „Da ich nicht Weisheit der hohen Schulen habe, muß ich aus einer andern Schule schreiben." „Ich bin des Herrn Zweig, nur ein kleines Fünklein." „Wenn aber die Seele vom Geist Gottes angezündet wird, so triumphiert sie, wie ein groß Feuer aufgeht, daß Herz und Nieren vor Freuden zittern."

So kommts, daß man geduldig lesen muß, bis man die tiefsinnigen Gedanken aus seltsamem Gestrüpp auftauchen sieht wie Johanniswürmchen aus dem Geranke am Wegrand; daß man spähen muß, bis die Uridee aus dem Gewoge der Phantasie auftaucht, wie ein Feuerschiff aus brandender, nachtdunkler See.

Josef Grabisch hat im 8. Band der „Fruchtschale" eine gute Auswahl aus drei Werken Böhmes wenigstens herausgegeben. Freilich fehlt wieder sehr vieles, was einem viel lieber wird, je länger man Böhme liest, und besonders fehlt eine Darstellung der Gedankenwelt Böhmes, in die die Bruchstücke eingeordnet werden könnten vom Leser. Solch eine Darstellung wäre wertvoller als die z. T. sehr anfechtbare Einleitung Grabischs. Ich habe übrigens manches Zitat in diesen Ausführungen aus der sehr dankenswerten Ausgabe entnommen, da ihr Deutsch mustergiltig ist.

Vielleicht greifen doch mancher zuerst zu ihr und dann wieder zu Böhme selbst. Wir suchen auch heute noch den Stein der Weisen, der die Wunder der Ewigkeit in der Zeit uns aufschließe. „Forschen und Spekulieren" wird es heißen müssen auch heute noch. Im inneren Schweigen des Denkens werden wir „die Musik der Sphären" hören. Dieser Sinn der Gottesliebe kann uns nicht verloren gehen. Das schöne Wort Luthers in der Vorrede zur deutschen Theologie gälte uns ja sonst nicht mehr: daß „die deutschen Theologen ohne Zweifel die besten sind." Aber viel wichtiger wird die Überzeugung sein — dies das Charakteristikum deutsch-evangelischer Innerlichkeit —, daß nur Hand in Hand mit sittlicher Charakterbildung, mit der Wiedergeburt, als der Grundlage aller Gotteserfahrung, dies Forschen Kraft und Wert habe. Nicht daß uns Goethes Wort gälte:

„Und wenn sie selbst den Stein der Weisen hätten,
— Der Weise fehlete dem Stein!"

Glaube und Wirklichkeitssinn im Alten Testament.

Von Henri Roy.

In der ernsten Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wirklichkeitssinn erscheint es den Menschen von heut leicht so, als hätten frühere Zeiten damit kaum zu ringen gehabt. Sie mögen recht haben, wenn man an den Umfang und die Schärfe dieses Kampfes denkt. Die Fragen werden klarer gestellt und unerbittlicher durchdacht. Aber das heiße Bemühen frommer Menschen unter dem harten Widerstand Andersdenkender und im Streit mit ihren eigenen Gedanken der sich wandelnden Auffassung der Welt ruhig und offen ins Gesicht zu sehen und in der sich neu gestaltenden Wirklichkeit mit nüchternem Urteil festen Fuß zu fassen, ist uralt. In dem Widerstreit des kräftigsten Wirklichkeitssinnes mit dem Glauben haben diese Frommen schwer gelitten. Sie sind zu einsamen, unverstandenen Leuten geworden, und ihre eifrigsten Verfolger waren Männer, die auf dem Boden überlieferter Anschauungen sich zu Hütern des Glaubens berufen meinten.

Die Bibel gewährt uns einen Blick in solches Ringen. Zwar im Neuen Testament finden wir davon wenig. Die Spanne Zeit, der seine Schriften angehören, ist zu kurz, der Strom neuen Lebens, der es durchflutet, zu stark, als daß solche Fragen aufkommen könnten. Anders steht es damit im Alten Testament. In der langen, wechselvollen Geschichte der Religion, von der es uns berichtet, haben Glaube und Erfassung der Wirklichkeit die stärksten Wandlungen durchgemacht. Man braucht nur einmal flüchtig das religiöse Leben und die Welterkenntnis der mit Mose in den unwirtlichen Steppen am Sinai zeltenden Nomaden neben den Glauben und die Wirklichkeit zu halten, worin die Diasporajuden der letzten vorchristlichen Jahrhunderte lebten, die als weltdurchwandernde Handelsleute auf den wohlgebahnten Straßen und überseeischen Verkehrswegen des persischen und griechischen Weltreiches vieler Menschen Städte sahen und ihre Art kennen lernten. Und doch spürten diese in einer so ganz anderen und viel weiteren Welt lebenden Juden ihren Gott ebenso lebendig wie die Scharen Moses mit dem engbegrenzten Horizont am rauchenden Sinai. Das aber hat sich nicht leise und allmählich umgewandelt, wie sich ein Blatt über Nacht entwickelt; Glaube und Wirklichkeitssinn sind in dieser langen Zeit auseinandergegangen, sie haben sich wieder gesucht und oft erst nach heißem Kampf neu gefunden.

Auf den ersten Blick könnte es freilich so scheinen, als dürfe man bei den alttestamentlichen Schriftstellern nicht von Wirklichkeitssinn reden. Denn seine nächstliegenden Bedenken werden mit dem Wort des Glaubens zum Schweigen gebracht: „Sollte für Jahwe etwas unmöglich sein?“ Vergleicht man weiter die Erzählungen der Chronik mit denen des Samuelis- und Königsbuches, so soll in den ersteren geradezu gezeigt werden, daß der

Glaube, der das Unwahrscheinlichste erwartet, und nicht der Blick auf die Wirklichkeit recht hat. Nach ihr fragt auch die israelitische und jüdische Zukunftshoffnung nicht. Kühn fliegt in ihr der Glaube über alle Anstöße der harten wirklichen Welt hinweg und stellt der Not und Trübsal der Gegenwart die leuchtendsten Bilder naher Herrlichkeit gegenüber. Ohne nach den realen Mächten dieses Weltlebens und nach der Erfahrung zu fragen, erwartet er von Gottes Wundermacht den plötzlich kommenden großen Wandel der Dinge. Welche Fülle solcher im einzelnen wieder ganz verschiedener Zukunftsbilder bieten die prophetische, apokalyptische und lyrische Literatur des Spätjudentums!

Nicht nur im Großen gilt das, auch inbezug auf das Einzelleben. Uns berührt es doch wie Nichtachtung der Wirklichkeit, wenn der Sänger des 91ten Psalms dem Frommen zusagt, daß ihn das feindliche Geschoß nicht treffen wird, ob tausend zu seiner Linken und zehntausend zu seiner Rechten fallen, daß kein Übel ihm begegnen, keine Plage seiner Hütte sich nahen wird.

Will man diese Aussagen nicht abschwächen, dann nötigen sie zu dem Urteil: Es begegnet uns im A. T. genug Glaube, der entweder für eine Wirklichkeit, wie sie sich auch primitiver Erkenntnis gibt, kein Auge hat oder sich kühn und trotzig über sie hinwegsetzt. Aber das ist doch nur eine Linie.

Es läßt sich auch eine andere beobachten, in der der Glaube mit der harten Wirklichkeit ganzen Ernst macht, ihr ruhig ins Auge sieht, aber nun in ihr Gottes neu inne wird und seine Hand faßt. Es ist schon bemerkenswert, daß in den immerhin beträchtlichen Stücken alttestamentlicher Literatur, in denen Augenzeugen reden, das Wunder auffallend zurücktritt. Mit greifbarer Anschaulichkeit erzählen Esra und Nehemia in ihren Denkwürdigkeiten von ihren Erfahrungen. Sie erleben zwar auch Gottes Wunderwalten, aber sie spüren es in den natürlichen Begegnissen des Alltags mitten in der mit aller Nüchternheit und verständigen Beobachtung und Überlegung von ihnen erfaßten Wirklichkeit. Mit dem feinsten Geschick benutzt Nehemia die gegebenen Umstände. Aber indem er mit großer Klugheit und Umsicht jeden günstigen Moment verwertet, spürt er ganz unmittelbar im Gelingen seiner Pläne wie im Mißlingen feindlicher Anschläge die über ihm waltende Hand Gottes, und in den kritischen Augenblicken seines sorgsam berechneten Wirkens erhebt er sein Herz zum stillen Gebet. Nicht weniger finden wir solche kräftige Verbindung von Glauben und Wirklichkeitssinn in den uns vertrautesten Stücken der alttestamentlichen Literatur, den Psalmen und ebenso in den Proverbien.

Die letzteren wollen ja eine mit der Frömmigkeit gepaarte Lebensklugheit lehren, die auf scharfer Beobachtung der Wirklichkeit ruht. Freilich schließt Glaube und Wirklichkeitssinn da oft vorschnell ein Bündnis,

das nach beiden Richtungen nicht befriedigt. Aber der Wirklichkeitssinn ist hier doch so stark, daß eher die Frömmigkeit Schaden leidet. „Besser ist dies als jenes", das lehrt sehr oft der Blick auf die reale Welt und schwächt das rücksichtslose „Du sollst" der göttlichen Stimme ab. Viel reiner kommen Glaube und Wirklichkeitssinn in urwüchsiger Kraft und doch fest verbunden in den klassischen Liedern des Psalters zum Ausdruck. Sie sind dem Frommen von heut nicht am wenigsten deshalb so teuer, weil sich hier der innigste Glaube mit einer Ehrlichkeit paart, die auch die Schatten und Abgründe der Wirklichkeit sich nicht verhüllt. Der sittliche Ernst der Jahwereligion, der Wahrhaftigkeit fordert, zwingt dazu ebenso wie der Realismus jüdischer Art. So dankbar der Dichter des 23sten Psalms Jahwes Hirtentreue rühmt, so vergißt er doch auch der finsteren Täler und der drohenden Feinde nicht. Und mit dem jauchzenden Lob Gottes im 103. Psalm verbindet sich sofort der Blick auf die allerhärtesten Tatsachen des Menschenlebens: „Er kennet, was für ein Gemächte wir sind, er gedenket daran, daß wir Staub sind. Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras. Er blüht wie eine Blume auf dem Felde. Wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennet sie nicht mehr." Ähnlich der 8te Psalm. Kaum hat der Dichter in staunender Bewunderung der Schöpfung seinem Glauben an Gottes Herrlichkeit Ausdruck gegeben, so sieht er auf die Wirklichkeit mit dem Gedanken: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest?" Psalm 90 endlich ist noch heut vielen Frommen an den schwersten Wegwendungen des wirklichen Lebens eine Glaubensstärkung, weil er mit der nüchternsten Anerkennung der niederdrückenden Wirklichkeit den gläubigen Blick auf Gottes Ewigkeit, Macht, Größe und Gnade verknüpft. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Stattdessen sei nur eine allgemeinere Beobachtung an diesen Liedern hervorgehoben, die Natürlichkeit und Geradheit in der Aussprache religiösen Empfindens und das Fehlen der Phrase.

Bei der uns beschäftigenden Frage müssen wir aber besonders solche Momente der Geschichte Israels ins Auge fassen, wo in scharfem Bruch mit der Vergangenheit die Wirklichkeit mit jähem Ruck sich wandelt, wo in gewaltsamen Katastrophen Altes in Stücke geht und es gilt, sich mit beiden Füßen auf den Boden einer neuen Wirklichkeit zu stellen. Solche Zeiten sind auch ganz notwendig Augenblicke ernster Krisis für die Religion. Wieviele Volksreligionen sind in solchen Stürmen in Trümmer gegangen. Sie haben sich wie in Dunst aufgelöst, weil sie der veränderten Wirklichkeit nicht Herr zu werden vermochten. Wohin sind alle die Religionen nicht nur der kleinen Nachbarn Israels, sondern auch die der großen Völker der alten Welt, deren gewaltige Tempelruinen und Literaturdenkmäler uns sagen, wie auch da frommer Glaube einst mit der Wirklichkeit verbunden war. Israel ist durch solche Stürme hindurchgekommen, weil

es in diesen kritischen Zeiten Männer hatte, die mit außergewöhnlicher Energie sich ohne Zaudern auf den Boden der neuen Wirklichkeit stellten, in dem Glauben, daß Gott sie heraufführe. In ihrer Zeit als Sonderlinge verlacht, ja als Gotteslästerer und gefährliche Feinde des Bestehenden verfolgt, haben diese Einsamen für folgende Jahrhunderte die Grundlagen geschaffen, auf denen ihr Volk innerlich und äußerlich weiter leben konnte. Schon Männer wie Mose, Samuel und Elia waren in dieser Hinsicht von Bedeutung. Aber in der sie umgebenden dämmrigen Ferne sind sie weniger bestimmt faßbar als die späteren Propheten, unter ihnen besonders Jesaja, Jeremia, Ezechiel und der Verfasser von Jesaja 40 – 55.

Bereits vor Jesaja hatten Amos und Hosea in dem Vordringen der kraftvoll aufstrebenden assyrischen Weltmacht gegen das Mittelmeer den Untergang ihrer Nation vorausgesehen. Gerade ihr Glaube, mit dem sie die gegen solche Gedanken blind machende altüberlieferte Religion der Masse bekämpften, ließ sie die furchtbare neue Wirklichkeit in grellem Licht sehn. Noch schärfer schaut sie Jesaja. Das Wort der Saraphe, das er bei seiner Berufung vernommen: „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heerscharen, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll", hat ihm den Blick frei gemacht, daß er unbefangenen Auges auch in den fremdartigsten Erscheinungen ganz unmittelbar Jahwe am Werk sieht. Darum kann er fast bewundernd die Unwiderstehlichkeit des prächtigen assyrischen Heeres als der Truppe Jahwes malen:

„Kein Müder und kein Strauchelnder ist darunter, sie schlafen und schlummern nicht,
Nicht löst sich der Gurt ihrer Lenden, nicht reißt ein Schuhriemen,
Ihre Pfeile sind geschärft und alle ihre Bogen gespannt,
Die Hufe ihrer Pferde gleichen Kieseln und ihre Räder dem Wirbelwind,
Ihr Gebrüll ist wie das des Löwen, sie brüllen wie Junglöwen,
Knurren und packen den Raub, bergen ihn, und niemand errettet."

Ebenso faßt er die harte geschichtliche Wirklichkeit kräftig, wenn er das auf seine Erfolge stolze Assyrien sagen läßt:

„Meine Hand griff nach dem Reichtum der Völker wie nach einem Nest;
Wie man verlassene Eier sammelt, so nahm ich die ganze Erde aus,
Da gab's kein Flügelschlagen, kein Schnabelaufsperren und Piepen."

Jesajas Glaube stellt ihn auf eine Höhe, auf der er frei als göttliches Wirken sieht, was uns als geschichtliche Notwendigkeit erscheint. Von der gleichen Warte aus sieht er aber auch schon wieder die Stunde dieser brutalen Welteroberer kommen, wenn sie ihr zeitweilig nötiges Werk getan haben werden. Dann fällt auch ihre Macht in Staub, weil auch an ihnen das göttliche Gesetz sich erfüllen wird, daß Hochmut vor dem Fall kommt.

Wie scharfäugig hat dann Jeremia – wieder aus den innersten Motiven – unter einem durch religiösen und nationalen Fanatismus ver-

blendeten Volk die Wirklichkeit in ihrer grausamen Härte gesehen. Als ein ägyptisches Entsatzheer die Truppen Nebukadnezars zwang die Einschließung Jerusalems aufzuheben und dort alles in Hoffnung schwelgte, blieb er nüchtern und sagte den Wiederbeginn der Belagerung und deren sicheres Ende voraus. Den Weggeführten zerstörte er im Gegensatz zu andern Führern alle Hoffnung auf baldige Heimkehr. Mit voller Unbefangenheit sieht er Nebukadnezars unwiderstehliche Macht. Denn dieser Heide und Feind seines Volkes ist ihm Jahwes Knecht. Hält man ferner die Kapp. 30 und 31 für jeremianisch, so wäre es für Jeremia ganz bezeichnend, wie da auch die Sicherheit und Unverbrüchlichkeit des regelmäßigen Naturlaufs dem Propheten ein Zeugnis der Zuverlässigkeit Gottes ist. Sind es aber erst die Worte eines Späteren, dann ist er doch in der Offenheit für die gegebene Welt und ihre Ordnung und in der Verknüpfung solchen Sinnes mit dem Glauben ein Schüler Jeremias (Jer. 31, 35 – 37 cf. 33, 20 und bei Jeremia selbst 13, 23).

Auch Ezechiel nimmt im Gegensatz zu optimistischen Glückspropheten die Lage der mit ihm Deportierten ganz rücksichtslos wie sie ist. Die aus den Erlebnissen der Exulanten geborene Klage: „Es ist aus mit uns, wie können wir leben?" erkennt er rundweg an. Es ist wirklich so. Ergreifend gibt die Vision von dem Feld voller Totengebeine in Kap. 37 dem Ausdruck. Glaube und Wirklichkeitssinn sehen sich hier offen ins Auge. Auf Jahwes Frage: „Werden wohl diese Gebeine wieder lebendig werden?" erwidert der Prophet, das völlig Unwahrscheinliche solcher Gedanken empfindend: „Herr, du weißt es!"

Besonders eindrucksvoll ist die Stellung des am Ende des Exils lebenden Propheten, dem wir Jes. 40 – 55 verdanken, zu den die Gemüter verwirrenden großen geschichtlichen Umwälzungen seiner Tage. Das Unerhörte, Neue, alles Altbestehende über den Haufen werfende der sich rasch folgenden geschichtlichen Ereignisse schreckt ihn nicht. Vielmehr eilt er in der mutvollen Erfassung dieser neuen Zeit als einer Neuoffenbarung Jahwes dem zaghaften Sinne seiner Volksgenossen voraus. Den die Länder durchstürmenden, Festungen brechenden, Könige entgürtenden Cyrus, den nichts in seinem Siegeslauf hemmt, nennt er jubelnd Jahwes Gesalbten. Dazu hilft ihm, daß sich noch in anderer Weise bei ihm der Glaube mit weitschauendem Wirklichkeitssinn verbindet. Er hat nicht zwischen den Bergen Palästinas gelebt. Sein Horizont ist viel weiter als der der älteren Propheten. Von der Weltmetropole Babel aus überblickt er die Völker bis in die afrikanischen Gebiete und in die Ferne der Mittelmeerländer. Zugleich hat er ein Auge für die Bewegungen der Gestirnwelt. Er weiß um die Gelehrsamkeit der babylonischen Weisen, die ihre Bahnen genau beobachten und berechnen. Aber je weiter seine Kenntnis der Menschheit und der Welt geworden ist, um so größer wurde ihm nur der Herr dieser Welt, um so mehr be-

wundert er anbetend seine Macht. Vor ihm sind alle die Völker wie der Tropfen am Eimer des Schöpfenden, die Inseln des Meeres sind wie Sandkörner, die Gestirne das täglich in stiller Ordnung vor seinem Gebieter antretende Heer. Ihm würde der Libanon mit seinen Zederwäldern nicht als Altarflamme und all das Getier dieses Gebirges nicht als Opfer genügen.

So kraftvoll alle diese Propheten eben das Neue, ihre Umgebung Schreckende und Beunruhigende und deren Glauben Erschütternde an ihrer Gegenwart als das lebendige Regen und Walten Gottes spüren und so Glauben und Wirklichkeit neu einen, so kennt freilich dieser Glaube im Blick auf die Zukunft keine Schranken. Da ist er durchaus eschatologisch gestimmt und erwartet mit der kühnsten Phantasie, die Wirklichkeit überfliegend, in größerer oder geringerer Nähe eine Wunderwelt, die ebenso als wirklich vorauserlebt wird, wie die Gegenwart real als Gottes Werkplatz angeschaut wird.

Aber wenn die besondere Begabung dieser Männer und die Schranken ihrer Erkenntnis beim Blick in die Zukunft gegenüber ihren Glaubensgedanken den Wirklichkeitssinn nicht zu seinem Recht kommen lassen, so unterscheidet sie doch das von den Apokalyptikern des Spätjudentums, daß sie nicht wie diese die Gegenwart als eine Zeit ansehen, in der Gott sich von der Welt wie zurückgezogen und ihre Herrschaft in der Ära seines Zornes fremden Mächten überlassen hat. Sie leben darum auch nicht so ausschließlich wie jene Späteren in der Zukunft. Vielmehr bleibt ihr Blick viel stärker auf das Walten Gottes in den Bewegungen der Gegenwart gerichtet. Mit ihrem starken Wirklichkeitssinn nehmen sie auch Nichterfüllungen ihrer Vorhersagungen ganz unbedenklich in ihre weitere Verkündigung auf (Ez. 26ff. und 29, 17 – 21. Jes. 50, 2). Ja Jeremia prägt geradezu eine Formel für das göttliche Walten auch in der Abänderung von Weissagungen je nach den sich ändernden Voraussetzungen für ihren Inhalt (Jer. 18, 7. 8). Und Jes. 55 bezeichnet es als ein durch die Wirklichkeit bloßgelegtes Gesetz göttlichen Waltens, in das der Glaube sich zu finden hat, daß Gottes Wege andere sind als der Menschen Wege und seine Gedanken um Himmelshöhe die der Menschen überragen müssen. Das ist der späteren Apokalyptik viel schwerer geworden. Sie flüchtete aus der bedrückend auf den Gemütern lastenden Gegenwart, in der man Gottes Hand nicht sehen konnte, in die sehnsüchtig herbeigehoffte Welt der Zukunft. Damit verlor sie immer mehr die Fähigkeit, Gott mit freudigem Glauben in der Gegenwart wirken zu sehen. Und mit dem Leben der Apokalyptiker in der ersehnten Glaubenswelt der Zukunft geht Hand in Hand ein sich Einspinnen in das enge Netz gesetzlichen Wesens, das jüdische Art immer mehr von allem anderen menschlichen Leben absonderte. War das aber auch der vorherrschende Charakter des Spätjudentums, so hat doch die Energie, mit der die Propheten die Gegenwart mit all ihren Härten als Gottes Werk anschauten, erzieherisch

auf einzelne Männer der Folgezeit gewirkt. Unter aller Übermacht der Gesetzlichkeit und der Apokalyptik ist der sittliche Ernst ihres Wahrheitssinnes nicht untergegangen. Vielmehr bricht gegenüber der Gefahr, die Wirklichkeit nicht zu sehen, da und dort auch in der Zeit des Judentums der Wirklichkeitssinn ganz neu und kräftig hervor und ringt nach offener Auseinandersetzung mit dem Glauben. So in dem bekannten Psalm 139. Wie weit des Dichters Auge auch schweift, überall spürt sein Glaube Gottes Gegenwart: „Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meere, so würde auch da deine Hand mich führen, deine Rechte mich fassen." Dabei gibt ihm jedoch die Wirklichkeit die schwersten Rätsel auf. Warum dürfen die Gottlosen so ihr Wesen treiben? Das Gericht über sie, das der Glaube fordert, bleibt ja aus. Ist er selbst etwa daran schuld, daß er unter ihnen leiden muß? Das treibt ihn zur ernstesten Selbstprüfung. Besonders hart aber greift der Kampf zwischen Glaube und Wirklichkeitssinn an das Leben des Dichters in Psalm 73. Die Wirklichkeit nötigt ihm das Urteil ab, daß die mächtigen Gottlosen mit ihrer Haltung im Recht sind. Sie haben Erfolg, und ihnen geht es gut, während er seine Hände vergeblich in Unschuld wusch. Da war er nahe daran, den Glauben aufzugeben. Aber zwei Mächte, um deren Tatsächlichkeit er nicht herumkam, hielten ihn zurück: Die Macht der Gemeinschaft seiner Glaubensgenossen, der Kinder Gottes, die im Leben mit ihnen gewonnene Überzeugung, daß sie im Recht sein müssen, und das Zeugnis der Geschichte, wonach doch zuletzt die Gottlosen stets untergegangen sind. Dies beides hat ihn seiner Zweifel Herr werden lassen, sodaß er von aller äußeren Wirklichkeit, von Himmel und Erde wegsehen und sich darauf stellen kann: „Wenn ich nur dich habe".

Aber noch intensiver und rücksichtsloser sehen wir im A. T. Glaube und Wirklichkeitssinn mit einander ringen. Je mehr die Religion Sache der Überzeugung und der Erfahrung des Einzelnen wurde, um so stärker wirkte auch verschiedenes persönliches Erleben und verschiedene Art des Erkennens auf die Auseinandersetzung zwischen Erfahrung und Glauben. Nicht alle fanden in der Gemeinschaft der Frommen oder in dem Zeugnis der Geschichte solche Stützen wie der Dichter des 73. Psalms.

Wir können uns nicht genug darüber wundern und es bewundern, daß zwei in dieser Hinsicht bedeutsame und doch am landläufigen jüdischen Glauben gemessen geradezu ketzerische Werke, die Bücher Kohelet und Hiob in dem alttestamentlichen Kanon Aufnahme gefunden haben. Hier ringen Glaube und Wirklichkeitssinn im härtesten Kampf.

Bei Kohelet ist der Ausgang des Kampfes für den Glauben negativ. Er tritt vor der Wirklichkeit den Rückzug an und wird zur fatalistischen Resignation, die tiefem Pessimismus das Herz öffnet. Mit einem durch griechische Weisheit geschärften Blick betrachtet Kohelet die umgebende Welt. Sie schaut ihn an wie ein gewaltig wogendes Meer, in dem eine unver-

standene Gewalt in ewig gleichem Wechsel Wellen türmt und wieder zerrinnen läßt. Sie ist eben anders als der Mensch sie sich wünscht und als der Glaube vieler Frommen sie meint sehen zu dürfen. Kohelet läßt sich durch ihre Tröstungen nicht beruhigen. Er fragt die Erfahrung und kühle Beobachtung. Da aber weicht jeder Glanz von der wirklichen Welt. Seinen Lebensdurst stillt sie nicht, sein Erkenntnisstreben befriedigt sie nicht. Was ist der einzelne kleine Mensch in der weiten Schöpfung? Seiner wird bei dem Allmächtigen nicht gedacht. Mit seinen großen Wünschen, seinem Durst nach Wissen, all seinem ihm so wichtigen Planen und Arbeiten ist er doch nur ein verschwindendes Stückchen der unendlichen Natur, kaum besser als das Vieh. Ein unberechenbares Geschick verfährt mit ihm nach unverstandener Willkür. Gute und Böse werden in gleicher Weise gepackt und wie Vögel im Netz gefangen. In der scharf erfaßten wirklichen Welt spürt Kohelet auf das deutlichste die ganze Hilflosigkeit und Elendigkeit des schwachen Menschen. Das bischen Lebensgenuß und Weisheit, die man erringen kann, sind zweifelhafte Güter. Man muß ja danach haschen, es ist noch das beste, möglichst viel davon zu erraffen. Aber hinter allem lauert der Zufall und, als das schrecklichste Ende, der Kohelet beständig angrinsende Tod.

So ist die wirkliche Welt, so war sie immer. Darum läßt er sich auch nicht mehr von den Vertretern der überlieferten Religion zum Hoffen auf eine bessere Zukunft bereden. „Was gewesen ist, das wird wieder sein", das ist ihm die einzige Antwort auf solche Träume, und die messianische Hoffnung, die über dem Elend der Gegenwart eine herrliche Zukunft aufbaute und von ihr neues erwartete, bestreitet er mit seiner Weisheit letztem Schluß: „Alles ist eitel, und es gibt nichts neues unter der Sonne." Dabei leugnet Kohelet nicht die Existenz Gottes. Aber die Welt, die dieser Gott geschaffen hat, befriedigt so wenig die heißen Wünsche des Menschen, daß der jüdische Weise den Herrn dieser Welt nur als eine ihm fremde, ferne Macht ohne Herz für ihn empfindet. Deshalb bringt er auch kein Wort kindlicher Zuversicht oder freudigen Dankes wie die Psalmsänger über die Lippen.

Mit nicht weniger offenem Auge als Kohelet hat der Dichter des Hiob Welt und Menschenleben um sich her angeschaut. Aber in dem hier entbrannten Widerstreit zwischen Wirklichkeitssinn und Glauben ist der Ausgang ein anderer. Der Konflikt entzündet sich an der Erkenntnis, daß der Satz des überlieferten Glaubens „Der Fromme sieht irdisches Glück, den Gottlosen trifft Unheil" der Erfahrung widerspricht. Muß doch der zweifellos gerechte und lautere Hiob schwer leiden. Ja, der als besonderer Gottesschlag geltende Aussatz weiht ihn nicht nur dem sicheren Tode, er ächtet ihn auch und stempelt ihn vor allen Frommen zum Gottlosen. Das muß er am Urteil seiner Freunde erleben. Zwar was sie von seinem

Leben wissen, sollte sie eines besseren belehren. Sie können ihm auch keine Schuld nachweisen. Nur mit ungerechten Behauptungen vertreten sie ihr Dogma. Aber Hiob zerreißt ihnen diese Gespinste ihres Glaubens. All ihr Gerede von der allgemeinen Sündhaftigkeit, die Gott ein Recht gebe, ihn zu strafen, oder ihre Deutung seines Leidens als einer vorübergehenden Prüfung, in der es nur auszuhalten gelte, ist ein sich Vorbeidrücken an der eigentlichen Frage, weshalb ihn, den Gerechtesten, diese ausgesucht harte Strafe grober Sünder trifft. Und nicht nur in seinem Leben mißachten diese Verteidiger des überlieferten Glaubens die Wirklichkeit. Mit dem an der eigenen Erfahrung geschärften Blick weist er ihnen nach, wie wenig auch sonst in der Welt der Satz sich bewährt, daß es dem Frommen gut, dem Gottlosen schlecht gehe. Das Umgekehrte sieht man oft genug.

„Wenn ihr sagt: Wo blieb das Haus des Tyrannen
und wo das Zelt, in dem die Gottlosen wohnten? –
Fragt doch nur die des Weges Vorüberziehenden,
ihre Beweise werdet ihr nicht erkennen,
Daß am Tage des Unglücks der Böse verschont wird,
am Tag der Zornesfluten er hinweggeleitet wird."

Der Dichter des Hiob mag keinen Glauben, der an diesen offenkundigen Tatsachen vorbeigeht. Um so heißer wird der Kampf in ihm. Aber in diesem Ringen tut sein Glaube mutig Schritte in neues Land. Er wagt es, die anthropozentrische Betrachtungsweise der göttlichen Weltleitung aufzugeben. Darüber verliert er nicht seinen Glauben. Neu und kräftig ahnt er vielmehr in der dem kleinen Menschen übermächtigen Schöpfung die alles überragende Größe und Weisheit Gottes, dessen Tun begreifen zu wollen er sich gar nicht vermessen darf. Zu dieser Haltung bringt ihn Schritt für Schritt die Antwort Gottes auf sein herausforderndes Reden. Mit Fragen über Fragen, vor denen er immer kleiner und stiller wird, führt ihn Jahwe durch die weite Welt und läßt ihn da ein Leben Gottes mit der außermenschlichen Schöpfung spüren. In greifbarer Anschaulichkeit führt er ihm das für den Menschen völlig bedeutungslose und ihn so fremd anmutende Leben der Gemsen und Adler im Hochgebirge, des Wildesels in der einsamen Steppe und der Antilopen in den entlegensten Niederungen vor. Was ist der Sinn und Zweck, daß sie dort in ungebändigter Wildheit und üppiger Kraft ihr Wesen treiben? Auch die Gestirnwelt führte ihr eigenes Leben mit Gott, ehe es Menschen gab. Wo war Hiob, als die Morgensterne Jahwe bei der Schöpfung zujubelten? Vor solcher Größe und Weisheit Gottes, die er nicht verstehen kann, aber in der wirklichen Welt empfindet, läßt der Dichter Hiob mit den sein kleines Leben betreffenden Fragen ehrfurchtsvoll still werden und seinen Unverstand, ja das Unrecht seiner Ansprüche demütig bekennen.

Das aber kann Hiob ohne ein Pessimist zu werden wie Kohelet,

weil ihm beim scharfen Anschauen der Wirklichkeit Gott nicht nur als der in seiner Macht und Weisheit Unerforschliche gewiß geworden ist. Im Kampf, den er mit seinen Freunden führt, hat sein Glaube noch einen anderen Weg zu Gott gefunden. Es ist ihm in diesem Streit immer gewisser geworden, daß Gott ein Freund der Wahrheit ist. Ganz unmittelbar fühlt er die Unbestechlichkeit des sittlichen Urteils als etwas Gott innerlich verwandtes. Mag sein Angriff auf den überlieferten Glauben noch so frivol erscheinen, Gott kann an solchen Advokaten, wie die Freunde es sind, nichts liegen. „Wollt ihr für Gott parteiisch sein?" Das kann der Gott, der die Wahrheit liebt, nicht wollen. Vielmehr darf er in der Pein, die ihm die Freunde mit ihren frommen Reden und ungerechten Beschuldigungen bereiten, bei diesem Gott Hilfe suchen gegen den Gott des Dogmas, für den jene streiten. „Wenn meine Freunde meiner spotten, so blick ich weinend nun zu Gott empor, daß er dem Manne Recht schaffe gegen Gott und zwischen dem Menschen und seinem Freund entscheide." Keine Falte seines Herzens will er vor Gottes Auge ungeöffnet lassen. Es ist wohl nicht zufällig, wenn eben in dieser Selbstprüfung Hiobs das Gewissen sich für seine Eigenart und Selbständigkeit in ungelenkem Hebräisch einen an das griechische συνείδησις erinnernden Ausdruck schafft. Bekanntlich hat sonst das Alte Testament den Begriff des Gewissens nicht, so sicher es — freilich ganz religiös bestimmt — dessen Stimme kennt. Bei Hiob begegnet eben da, wo sich der Held der Dichtung gegenüber den Anklagen der Freunde auf sein gutes Gewissen beruft, die Wendung „denn ich bin nicht so bei mir." (9.35.) Hier verbinden sich Glaube und Wirklichkeitssinn auf einem neuen Boden, und der Dichter des Hiob betritt Pfade, auf denen erst eine sehr späte Folgezeit weiterzugehen lernte.

Berichte.

Wie kann das Christentum geschichtliche und zugleich absolute Religion sein?

Ein Beitrag zur Kontroverse der gegenwärtigen Theologie.

Von **Karl Dunkmann**.

Das Problem, um das es sich uns handelt, ist in obiger Form deutlich und klar gestellt. Das Christentum will beides sein, absolute d. h. durch keine mögliche Weiterentwicklung in der Geschichte überbietbare Religion, und doch will es auch geschichtliche Religion sein, solche also, die an allem Charakter des Geschichtlichen teil nimmt. Nun ist es aber der hervorstechendste Charakter alles Geschichtlichen, daß es der Schauplatz der zeitlich beschränkten, der „relativen" Erscheinungen ist. Wie vertragen sich darnach die beiden Ansprüche des Christentums?

Die Untersuchung dieser Frage stellt uns vor folgende Möglichkeiten: man nimmt der christlichen Religion entweder den einen Anspruch, wonach sie absolute Religion zu sein vorgibt; oder man nimmt der Geschichte den Charakter des streng Relativen. Den ersten Standpunkt nimmt der moderne historische Evolutionismus ein; er behauptet die restlose Relativität aller geschichtlichen Phänomene, die sämtlich nach der Kategorie der Kausalität, gleich den Phänomenen der Naturgeschichte zu bemessen seien, und statuiert von hier aus die nur vorübergehende Bedeutung des Christentums. Ja, er behauptet, daß die Epoche dieser Religion, wie überhaupt aller positiven geschichtlich bedingten Religionen überwunden sei. Höchstens der Monismus als rein ungeschichtliche Form der Religion, als bloße Philosophie, könne noch bestehen. Im schroffsten Gegensatz dazu stehen die christlichen Theologen, denen es um die Absolutheit des Christentums in irgend einem Sinn heute noch ernst ist. Die Behauptung, daß prinzipiell eine geschichtliche Tatsache keine absolute Bedeutung haben könne, lehnt man hier als dogmatische Befangenheit ab. Vielmehr verficht man mit geschichtlichen Mitteln die These von dem absoluten Charakter des Christentums. Gerade die Geschichte sei die Offenbarung des Absoluten, nämlich des Geistes oder der Vernunft; grade sie beweise den allmählichen Prozeß dieser Offenbarung in dem Hervortreten immer reinerer und höherer Formen der Religion. Gemessen an der Idee der vollkommenen Religion sei dann das Christentum die höchste und unüberbietbare. Dies moderne Verfahren der Apologetik steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu dem alten, das darin bestand, daß man den Offenbarungscharakter des Christentums einfach auf Grund gewisser Indizien, etwa des Inspirationsdogmas oder der persönlichen Erfahrung feststellte. Auf die Inspiration berief sich dabei die protestantische Orthodoxie, auf die Erfahrung beruft sich von Schleiermacher und besonders von Frank ausgehend die modern-positive Theologie. Wie aber Schleiermacher hier den einen Ausgangspunkt bildet, so können sich auch die Vertreter des idealistischen Entwicklungsstandpunktes auf ihn berufen. Denn grade Schleiermacher war es, der das Christentum im Licht der vergleichenden Religionsgeschichte betrachten lehrte und dabei den unüberbietbaren Charakter desselben hervorhob. So ergeben sich drei verschiedene Methoden, die das Christentum als absolute Religion verteidigen. Die Methode der Orthodoxie, die der Erfahrungstheologie und die des Idealismus.

Eine eigenartige Stellung nimmt in diesem Zusammenhang die von Ritschl begründete Theologie ein. Auch hier hält man fest an dem absoluten Charakter des Christentums, indessen lehnt man die genannten drei Methoden als spekulative ab und versucht dasselbe Ziel in der Begründung des Glaubens auf die einzigartige Persönlichkeit Jesu zu erreichen. Hier ist in die Geschichte ein so zu sagen absoluter Punkt hineingetreten, an den sich der Glaube zu halten habe. Die sonst überall zu konstatierende Relativität der geschichtlichen Erscheinungen falle hier fort; sie zerschelle an der ebenso tatsächlichen, als einzigartigen und unüberbietbaren Eigenart des Personenlebens Jesu. Man könne demnach ruhig die zeitgemäße Bedingtheit aller religionsgeschichtlichen Entwicklung mit Einschluß der biblischen

Religion und auch mit Einschluß der Geschichte der christlichen Religion selbst zugeben, man könne die gesamte Überlieferung der christlichen Religion der Kritik preisgeben und behielte doch einen unangreifbaren festen Punkt an der Person Christi. Von hier aus bleibe dann das alte Urteil zu Recht bestehen, daß wir es im Christentum ebensowohl mit einer geschichtlichen, als absoluten Religion zu tun hätten; nur daß sich dies Urteil auf den vermeintlichen Kern des Christentums bezöge, der in dem persönlichen Erlebnis an der Person Jesu zutage trete.

Man muß sich alle diese verschiedenen Methoden vergegenwärtigen, um die neue Fragestellung zu verstehen, welche Troeltsch*) an die Materie heranbringt. Dieser nämlich bekämpft sämtliche skizzierten Methoden, den alten Supranaturalismus, den neueren Idealismus, die modern-positive Erfahrungstheologie und nicht weniger auch den Standpunkt der Schule Ritschls. Daß er dabei auch ein ausgesprochener Gegner des naturalistischen Evolutionismus ist, versteht sich für einen christlichen Theologen nach seiner eigenen Aussage von selbst. Er schlägt nun einen völlig neuen Weg ein, um zu einem allerdings auch völlig neuen Ziel zu gelangen. Um es kurz zu sagen: Troeltsch verzichtet auf den streng absoluten Charakter zu gunsten des festgehaltenen historischen Relativismus; andererseits aber modifiziert er diesen Relativismus in so starker Weise, daß er sich zur Grundlage eignet für eine Auffassung des Christentums, die demselben die Bedeutung einer nahezu und „wahrscheinlich" absoluten Religion sichert.

Um dies Ziel zu erreichen, war natürlich zuerst der völlige Bruch mit einer naturalistischen Geschichtsbetrachtung erforderlich. Eine rein phänomenal-kausale Betrachtung der Geschichte wird von Troeltsch lebhaft bestritten. Es wird dafür „die ontologische Begründung der Geschichtsphilosophie nach selbständigen Prinzipien" gefordert; mit andern Worten zwischen Geschichte und Naturwissenschaft ist ein grundsätzlicher Unterschied. Zur Feststellung dieses Unterschiedes rekuriert er auf Rickerts Formel, die in der Natur das allgemeine Gesetz, in der Geschichte dagegen die individuelle Erscheinung, die Individuation vorwalten sieht. Auf die näheren Begründungen dieser Rickertschen Unterscheidung können wir hier verzichten, um so mehr, als auch Troeltsch sich dabei nur mit Andeutungen begnügt. Ob diese Unterscheidung an sich möglich ist, steht zunächst zurück hinter der anderen Frage, ob sie theologisch durchführbar ist und zu einem einigermaßen haltbaren Resultat führt.

So sehr nun Troeltsch die kausal-mechanische Geschichtsbetrachtung ablehnt, so stark betont er doch auch die Relativität aller historischen Phänomene. Es gibt keine Allgemeinbegriffe, die in der Geschichte sich durchsetzen. Die Historie ist nicht auf solche Allgemeinbegriffe zu ziehen, wie er sagt. Vorgefaßte Ideen vom Wesen der Religion oder des Christentums soll man darum in der Geschichte nicht hinterher nachweisen; Norm- und Allgemeinbegriffe enthält sie einmal nicht. Trotzdem ist nun dieser

*) Ich beschränke mich auf dessen Schrift: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.

daraus folgende Relativismus keineswegs so zu fürchten. Denn in der Geschichte selbst setzen sich doch nur verhältnismäßig wenig Religionsformen durch, zwischen denen die Wahl für uns frei steht. „Es ist erstaunlich," sagt er, „von wie wenig Gedanken die Menschheit gelebt hat." Aber Tröltsch geht noch einen Schritt weiter: er meint, daß im Hintergrund der Geschichte ein uns verborgener „Zweckuntergrund" wirksam sei, so daß alle Größen der Geschichte nach einem Wertmaßstab bemessen werden können. Dieser Wertmesser erwächst freilich aus der Geschichte selbst und nicht aus der Vernunft, zudem ist er Sache rein persönlicher Überzeugung. Dennoch ist das nicht ein „zufälliger" Maßstab. Der Geschichte, sagt er weiter, schwebt ein transzendentes Ziel vor; deshalb regen sich auch in ihr die „schöpferischen Regulatoren des geschichtlichen Lebens", so daß es nicht überraschen kann, wenn überall sich in der Geschichte Gemeinsames findet. Kurz: „Historie ist nicht ohne weiteres die Durchsetzung der Norm, aber sie ist der Boden, aus dem sie hervorgeht."

Mit solchen Sätzen ist tatsächlich dem gefürchteten Relativismus die Spitze abgebrochen, und wir sind auf dem Wege, die Absolutheit des Christentums wiederzugewinnen. Freilich bleiben wir notgedrungen auf halbem Wege stehen. Denn die Normen, die wir gewinnen, sind doch nur solche, daß sie nur in stark eingeschränkter Weise als wirklich absolute gelten dürfen. Es bleibt bei dem Grundsatz, daß die Geschichte kein Ort ist für das Absolute, daß es unmöglich ist, das Christentum gegenüber anderen Religionen zu isolieren, indem man etwa sagt, daß das letzte im Unterschied von allen anderen Religionen eine vollkommene Religion darstelle, während jene nur unvollkommen seien. Auch bleibt das Urteil von dem annähernd absoluten Charakter des Christentums ein stets subjektives; wissenschaftlich ist damit nichts anzufangen. Im Christentum haben wir die reinste und gewaltigste religiöse Idee vor uns, haben an ihm auch eine einzigartige Religion, die in ihrem Universalismus, in ihrer Innerlichkeit unübertroffen dasteht; aber man kann wissenschaftlich nicht sagen, daß das Christentum nicht doch einmal überboten werden könnte. Man solle sich aber auch dadurch, meint Troeltsch, nicht bange machen lassen. Denn diejenige Empfindung von einem absoluten Wert, die allen Religionen eigen sei, die der Fromme gar nicht entbehren könne, verbleibe auch der christlichen Religion. Und die rein innerliche Form der Absolutheit bleibt dabei die höchste.

Ist nun diese Theorie haltbar? Wir meinen nicht, wir meinen vielmehr, daß sie an unausgeglichenen Widersprüchen krankt. Erstens nämlich wendet Troeltsch selbst einen Wertmesser an, der in einer vorgefaßten Idee vom Wesen der Religion besteht. Daß er nach seiner Meinung diese Idee aus der Geschichte selbst empfängt, macht keinen großen Unterschied. Auch der idealistische Evolutionismus der Geschichtskonstruktionen kann und wird es Wort haben, daß er seine leitenden Ideen durch Vermittlung der Geschichte erhält. Darum bleiben sie doch Ideen, die über der Geschichte stehen. Eine solche Idee ist nun auch für Troeltsch die Vorstellung von einer rein innerlichen Religion, die wertvoller sein soll, als etwa die Ge-

setzesreligion. Eben dahin zielt es, wenn die Reinheit und Vollkommenheit der Religion gemessen wird an dem Gegensatz gegen die Welt und Kultur. Denn dieser Wertmesser stammt einfach aus einer vorgefaßten Idee von Religion, die über aller Geschichte liegt. Troeltsch selbst redet von einem „Zweckuntergrund" der Geschichte oder gar von treibenden Kräften, die jenseits der Geschichte ruhen. Von solchem Zweckuntergrund können wir natürlich nur reden, sofern wir den alten Dualismus von Idee und Geschichte grundsätzlich festhalten. Dasselbe meint aber der Idealismus auch, und der Unterschied ist dann nur der, daß nach diesem jene treibenden Ideen klar und greifbar hervortreten, während sie nach Troeltsch immer im Dunkeln oder besser in der Dämmerung bleiben. Der alte Grundgedanke des Idealismus bleibt bestehen, er wird nur vorsichtiger eingehüllt in „historische Denkweise".

Zweitens aber bleibt es unbegreiflich, warum denn die in dem Christentum zutage tretenden transzendenten Ideen nicht auch wissenschaftlich erweisbar sein sollen, warum es denn nur praktisch und subjektiv gelten soll, daß das Christentum die absolute Form sei. Troeltsch stellt den Satz auf, daß man wissenschaftlich nur von einer wahrscheinlichen Absolutheit reden könne. Dies Urteil aber gründet sich auf die wissenschaftliche Faßbarkeit jener Wertmaßstäbe; denn ohne alle Greifbarkeit derselben, bei konsequenter subjektiver Geltung dürfte auch das nicht einmal gesagt werden, daß das Christentum wahrscheinlich die höchste Religion sei. Entweder sind jene Maßstäbe, die Troeltsch anwendet, gänzlich nur Sache persönlicher Überzeugung, oder sie gelten normativ. Im letzten Fall bieten sie aber die Möglichkeit, ein gültiges Urteil über die Absolutheit auszudrücken. Muß es nun heißen, das Christentum sei wahrscheinlich, an diesen Normen gemessen, absolut, so ist solches Urteil unlogisch. Denn an Normen gemessen kann es immer nur um ein Ja oder Nein sich handeln. Die Wahrheit ist, daß hinter dieser Wahrscheinlichkeit sich der Werturteilscharakter jener Normen verbirgt, wonach sie letzlich nur Sache persönlicher Überzeugung sein dürfen. Dann aber ist der Standpunkt Ritschls vorzuziehen, der sich auf das reine Werturteil des Glaubens an Christum zurückzieht. Alles Reden von einem Zweckuntergrund der Geschichte, von dem Durchbrechen von Normen, von Haupttypen der Religion, in die sich das Wesen der Religion zerlegt, hat nur dann Sinn, wenn es als wissenschaftliches Urteil gilt. Dann aber haben wir an den in der Geschichte hervortretenden Normen einen zuverlässigen Maßstab für ein wissenschaftlich haltbares Urteil über die christliche Religion. Dann wird im Licht dieser Maßstäbe jede „naive" Absolutheit aufgehoben und an ihre Stelle tritt die wissenschaftliche. In dem vorliegenden Fall hätten wir dann freilich die von Troeltsch mit Recht so gefürchtete rationale Absolutheit, denn jene Maßstäbe sind rein rationaler Natur, sie bestehen in der Innerlichkeit resp. in der reinen Geistigkeit der christlichen Religion. Damit gelangen wir notwendig zur Unabhängigkeit der vollkommenen Religion von aller Geschichte. „Die historische Denkweise" endet denn auch in der Aussage, daß es die „einfache Stimme des von der Last der Historie befreiten

Herzens*) sei, die das Paulusbekenntnis sich zu eigen mache: Einen anderen Grund kann niemand legen, als der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus."

Der Vermittlungsweg, den Troeltsch einzuschlagen versucht hat, erweist sich also als undurchführbar. Modern historische Denkweise, neukantischer Idealismus und Ritschlsche Werturteilstheorie haben zu dieser Position zusammengewirkt. Aber auf der anderen Seite wird man doch nicht seine Zustimmung versagen können, solange es sich bei Troeltsch um Abwehr gegnerischer Methoden handelt bis hinsichtlich des idealistischen Evolutionismus. Dieser kann in der Tat als überwunden gelten, denn er treibt Geschichtskonstruktion nach vorgefaßten Ideen. Auch in der Form, in der er neuerdings durch Bousset wieder aufzuleben scheint, nämlich im Anschluß an die Friessche Philosophie, erweist er sich nicht als haltbar.

Bousset ist doch zu sehr Historiker, um noch von derartigen Konstruktionen zu träumen. So zieht er sich auf die im letzten Grunde des religiösen Geistes liegenden „Ideen" zurück, von denen er meint, daß sie sich zwar nicht im Lauf der Geschichte entwicklungsmäßig offenbaren, sondern nur, daß sie gleichsam neben allem Geschichtsverlauf ein isoliertes Leben in den Herzen der Menschen führen und sie über alle Geschichte hinweg in die Region der reinen Geistigkeit Gottes erheben. „Die Historie" — sagt er — „weist, ernst und nachhaltig betrieben, über sich selbst hinüber und zwingt uns, ein anderes Fundament außerhalb ihrer zu suchen, und das wäre — die Ratio." (Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. S. 298 Protokoll u. s. w.) „Religion ist dem Menschen etwas Ureignes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunftanlage zu Begreifendes." Immerhin treten sie doch erst im Lauf der Geschichte bei genügender Entwicklung des religiösen Lebens vor dem Bewußtsein auf. Sie gelten aber aus reiner Vernunft und nicht, wie Kant gemeint hat, auf Grund etwa nur praktischer sittlicher Nötigungen. Sie gehören zum unmittelbaren Bestand des Geistes, wie die Kategorien auch. Da sie aber schwer erfaßbar sind, ist die Geschichte zur Belebung der Religion doch unentbehrlich. Die Geschichte dient zu ihrer Illustration nach dem Wort Goethes: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Darin hat die Religion ihre Verwandtschaft mit der Kunst, die auch mehr oder weniger auf dasselbe aus ist, nämlich auf ein Ergreifen des Ewigen im Zeitlichen. Solche Geschichte macht natürlich nicht gradlinige Fortschritte, so wenig ein Symbol dazu geeignet ist; hier waltet die Unberechenbarkeit des Individuums, des Genius und des Heros. Wie aber in der Kunst die großen Persönlichkeiten es sind, die den Fortschritt herbeiführen, so auch in der Religion. Die Person Jesu ist in der Hinsicht der größte Fortschritt, in ihm schuf sich die Religion ihr größtes vollendetstes Symbol. Ihre Historizität mag bestritten werden — Bousset zwar ist überzeugt, daß Jesus wirklich existiert hat — so bleibt ihr ewiger symbolischer Wert. Jesus wird immer fortleben, wenn auch als große Dichtung. „Und wenn wir es nicht als dog-

*) Von mir gesperrt.

matisches Bekenntnis nehmen, sondern als Erzeugnis dichterischer Phantasie, so können wir uns das Wort aneignen: Der Logos ward Fleisch und wir sehen seine Herrlichkeit." (S. 305.)

Die Ausgleichung von absoluter Religion und Geschichte ist damit wieder in eigenartiger Weise erfolgt. Die Absolutheit der Religion erscheint vollkommen gewahrt, jedenfalls klarer als bei Troeltsch, und die Geschichte bleibt das Gebiet der unbegrenzten Möglichkeiten, sie erscheint nirgends eingeengt in ihrer Entfaltung durch das Absolute. Die Ideen, die ewige Bedeutung haben, also absolut gelten, haben an der Geschichte nur ihr Symbol. Mit dieser Auffassung bleibt Bousset ganz in der Linie Kants und damit in derjenigen des Rationalismus. Der Anschluß an Fries ändert daran nichts, er ändert nur die Bedeutung der Ideen als objektiv gültiger, während die Geschichte ebenso wie bei Kant nur zur Illustration dient. Die Lösung erscheint überaus einfach und klar, wenn sie nicht einen verhängnisvollen Fehler hätte: sie identifiziert Religion und Kunst und verwandelt die Theologie zur Formenlehre der Poesie. Sind es doch dieselben Ideen hier wie dort, die uns über die Vergänglichkeit und Sinnlichkeit erheben sollen, nur daß die Religion sie uns lebendiger vor die Seele stellt. Darüber aber dürfte man doch auch anderer Meinung sein; ästhetisch veranlagte Naturen werden der Religion diesen Vorrang vor der Kunst sicherlich streitig machen. Selbstredend ist für die Kunst die gesamte sinnliche Wirklichkeit nur Symbol, nur Ausdrucksmittel, Bild und Gleichnis. Aber auch für die Religion?

Wobbermin (Geschichte und Historie in der Rel. Wiss., Ergänzungsheft 2 zur Zeitschr. f. Th. u. K., 1911 Mohr S. 70), der den Vortrag Boussets eingehender Kritik unterzieht, dürfte recht haben, wenn er sagt: „Sie — die symbolische Betrachtung — verkürzt das Interesse des Glaubens, sie biegt es um und läßt ihm keine volle Befriedigung zuteil werden." Wobbermin will das Verhältnis zwischen Religion und Geschichte viel inniger gefaßt wissen. „Dem Glauben" — meint er — „dient die Geschichte nicht nur zur Illustration der rel. Wahrheit, sondern zur Invention, zu ihrer Auffindung und Erlangung — so zwar, daß die rel. Wahrheit nur durch solche Vermittlung der Geschichte zugänglich wird und zugänglich bleibt" (70). Prinzipiell begründet er diese Ansicht damit, daß er auf den sekundären Wert der Ideen sowie der menschlichen Ratio gegenüber der Geschichte zurückgeht. Die Ratio ist nie das Primäre, das ist vielmehr die Geschichte, die ihr übergeordnet ist. Er stellt sogar den Satz auf: Alle Ratio erwächst aus der Geschichte und ist durch die Geschichte bedingt. Geschichte eben kann nicht genug bewertet werden. Alles, was wir besitzen und was wir sind, haben wir aus ihr, und wir sind alles, was wir sind, durch sie. Von hier aus ist dann natürlich auch zu sagen, daß das Christentum eine rein geschichtliche Größe ist und als solche eine objektive Größe. In der Geschichte tritt es uns entgegen und nimmt uns in seinen Wirkungsbereich. Was ist aber solche Geschichte in ihrem tiefsten Wesen? Sie ist nach Wobbermin der Zusammenhang wollender Wesen (85). „Geschichte," heißt es an anderer Stelle, „ist doch letztlich der Zusammenhang

der Menschen als geistiger sittlicher Wesen in seiner Entwicklung" (14). Indessen legt er keinen großen Wert auf den Entwicklungsgedanken, er will diesen nur negativ verstanden wissen in dem Sinne, daß Geschichte nie etwas Fertiges ist.

Das sind gewiß wertvolle Gedanken, die sich der Wirklichkeit des Verhältnisses von Christentum und Geschichte ungleich mehr nähern, denn bei Bousset. Nur fragt es sich, ob Wobbermin imstande ist, diese Gedanken durchzuführen. Wenn es nämlich so steht, wie wird er dann mit der historischen Kritik fertig? Wenn Geschichte so stark zur Grundlage des Glaubens gemacht wird, wie kann es dann noch einen Glauben geben, der gegenüber den Schwankungen der historischen Kritik einigermaßen gesichert ist? Nun, auf diese Sicherstellung ist es bei Wobbermin abgesehen; hierin unterscheidet er sich sogar noch von Bousset, der trotz der Symbolisierung der Geschichte sich doch nicht verhehlen kann, daß die Kritik dem christlichen Glauben doch manchmal recht bedenklich nahe treten kann. Wobbermin hingegen will davon nichts wissen. Wie ist aber diese Doppelstellung möglich? Einmal wird die Geschichte zur Grundlage und das anderemal wird sie ausgeschaltet. Wird er etwa den Weg der Ritschlschen Theologie einschlagen, die den Glauben auf den rein persönlichen Eindruck gründet, den die Person Jesu auf den Einzelnen macht? Allein dann ist doch die Geschichte ausgeschaltet und die Person Jesu ist isoliert. Eben das ist nach seiner Darstellung der Fehler der Herrmannschen Theologie. Bei Herrmann wird das Bild Jesu aus dem Zusammenhang der Geschichte herausgehoben und der Eindruck dieses Bildes auf rein subjektive Faktoren gestellt. Er will es anders, und er erläutert das an einem Exempel, an der Auferstehung. Diese hat für Hermann nur die Bedeutung der Folgerung aus dem persönlichen Eindruck, Wobbermin aber erblickt in ihr ein grundlegendes geschichtliches Faktum, eine objektive Tatsache. Wenn er nun die Geschichte in dieser Weise in den Vordergrund rückt, wie will er den Angriffen der Kritik begegnen?

Er stellt dazu die Unterscheidung auf zwischen Geschichte und Historie. Die letzte ist Sache der wissenschaftlichen Untersuchung, sie habe es immer nur mit Einzelfragen zu tun. Sie erreicht in diesen Untersuchungen höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit, niemals die Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht Gegenstand der Historie, sie ist Inhalt der durch sich wirkenden Geschichte. Aber zugegeben, werden wir unwillkürlich fragen, daß tatsächlich die Unterscheidung zurecht besteht, hängen dann nicht trotzdem beide eng zusammen? Wobbermin antwortet hier mit Ja und mit Nein. Mit Ja; denn er gibt zu, daß die geschichtliche Wahrheit immer nur „vorbehaltlich" der Kritik aufrecht bestehe (73). Vorbehaltlich aller historischen Kritik der Überlieferung ist das neutestamentliche Christusbild der religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar. Der Christ kann und muß auf die Kritik eingehen und von ihr „Gebrauch machen". Mit Nein; denn er behauptet gegenüber der Christusmythe: „Also würde der Glaube auch die Verneinung der Frage nach der Historizität Jesu gegebenenfalls ruhig hinnehmen können. Er steht und fällt nicht mit der Bejahung

oder Verneinung dieser Frage" (82). „Auch wenn ex concessu mit der Nicht-Historizität der Person Jesu Christi im Sinne von Drews gerechnet wird, führt das keineswegs notwendig zur Preisgabe der Position des christlichen Glaubens" (84). Dasselbe Schwanken verrät er gegenüber der Behauptung, daß tatsächlich doch sein Christusbild stark durch die moderne Kritik beeinflußt ist. Er antwortet: „Die genauere Einzelausführung würde allerdings nicht ohne historische Kritik möglich sein. Aber in seinen entscheidenden Hauptzügen, auf die allein Ausschlag gebendes Gewicht gelegt wird, ist dies Christusbild dasjenige des ganzen neuen Testaments" (76). Dann folgt der Beweis aus dem neuen Testament. Wer aber entscheidet hier über Haupt- und Nebensachen? Ich möchte wissen, ob auch dieser Nachweis wirklich ohne die historische Bildung des modernen Theologen möglich ist! Ich möchte ferner wissen, ob dies Christusbild Wobbermins immer das nämliche war, was zu anderen Zeiten aus dem neuen Testament geholt wurde! Die Unterscheidung, die hier angestrebt wird, führt eben unmöglich zu dem ersehnten Ziel.

Wobbermin exemplifiziert gern mit dem Beispiel vom deutschen Reich, das auch als geschichtliche Tatsache vor uns stehe, ohne daß ein Mensch danach frage, wie es historisch betrachtet zustande gekommen sei. Allein die Tatsache des Reichs hat doch wohl die Historizität zur Voraussetzung, und ein Historiker, der es leugnete, würde von allen, die diese Tatsache unmittelbar erleben, als nicht ganz vollsinnig beurteilt. Die näheren Umstände der Begründung oder Entstehung haben freilich nichts mit der unmittelbaren Gewißheit zu schaffen. Aber geschichtliche Tatsachen haben die Voraussetzung historisch nachweisbarer Richtigkeit, widrigenfalls unterliegt die vermeintliche Tatsache dem Urteil, daß sie zu den Illusionen gehört, an denen ja in der Geschichte zumal der Religion kein Mangel ist. So also ist ein unleugbarer Zusammenhang zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und historischer Forschung. Darum ist es auch nicht richtig, zu sagen, daß die letzte es nur mit Einzelerscheinungen zu tun habe; vielmehr geht auch sie auf den Zusammenhang der Dinge und Geschehnisse.

Es hängt mit dem Gesagten zusammen, wenn auch Wobbermin nicht imstande ist, seinem an sich richtigen Begriff von Geschichte nachdrücklich Geltung zu verschaffen. Wäre es nämlich ihm ernst damit, so würde er die Person Jesu nicht genau so isolieren, als es Herrmann tut. Nach ihm ist das Christusbild der alleinige „schöpferische Urquell der christlichen Religion" (71). „Und im Christentum konzentriert sich die Beziehung zur Geschichte in dem Bilde von Jesus Christus, wie es uns aus dem neuen Testament entgegenleuchtet." Kurz, das Christentum fängt erst bei Jesus an, der Zusammenhang über Jesus nach rückwärts in das alte Testament ist belanglos. In Wirklichkeit lehrt aber gerade die Geschichte, daß das alte Testament grundlegend für die Bildung und Erhaltung der christlichen Gemeinde gewesen ist. An diesem Punkt haften Wobbermin ebenso wie vorhin einem Troeltsch und Bousset die Eierschalen der Theologie A. Ritschls an. Und dann weiter, wo bleibt gegenüber Herrmann die behauptete Objektivität der Geschichte, wenn er sich gegenüber der Kritik doch wieder auf den

subjektiven „Eindruck" zurückziehen muß, indem er z. B. sagt: Für die rel. Erfahrung ist das neutestamentliche Christusbild eine unmittelbar gegebene geschichtliche Größe, sie bewährt ihren Wert und ihre Wirklichkeit durch ihre Wirkung auf das sittlich-religiöse Leben (75/6). Dann fährt er mit gesperrtem Satz fort: „Diese Wirkung ist das erste und wichtigste Kriterium für die Beurteilung des neutestamentlichen Christusbildes unter religiösem Gesichtspunkt." Mich dünkt, an dieser Stelle kann Herrmann mit Recht den Finger heben! Denn gegen Herrmann hieß es vorher: „Indes die Reflexion auf die durch unsere subjektive Lage bedingte Wirkung und damit diejenige auf diese unsere subjektive Lage selbst scheint mir in diesem Zusammenhang nicht maßgebend sein zu dürfen" (37). Warum nur in diesem Zusammenhang? Das ist mir nicht klar geworden.

II.

Indem ich nunmehr daran gehe, die eigne Position zur Darstellung zu bringen und zu begründen, beginne ich mit denjenigen Sätzen der zuvor kritisierten Theologen, die mir an sich undiskutabel scheinen. Wenn Wobbermin dem Gedanken Ausdruck gibt, daß unser gesamter geistiger Besitz aus der Geschichte stammt, wenn er nachdrücklich gegen Bousset den konstitutiven Charakter der Geschichte für unser geistiges Leben hervorhebt, nicht nur einseitig den symbolischen, so will mir das von vornherein als ein undiskutabler Satz vorkommen. Angesichts der Geschichte grade kann es heißen: Was hast du, das du nicht — von ihr — empfangen hast! Für einen Historiker, der sich längst daran gewöhnt hat, die Begriffe und selbst die Nuance vergangener Heroen im innigsten Kontakt mit ihrer Zeit zu rekonstruieren resp. zu begreifen, ist es nicht recht zu verstehen, daß er die Religion davon eine Ausnahme machen läßt. Aber der sich stets gleichbleibende Gehalt der Religion, wird man einwenden, deutet auf den übergeschichtlichen Charakter derselben. Die Ideen, die sich überall finden, werden höchstens in ihrem Hervorbrechen durch günstige Zeitverhältnisse beeinflußt, ihr Inhalt wird nicht von der ewig wechselnden Geschichte gemacht, sondern diese machen umgekehrt die Geschichte.

Ganz recht, und hier komme ich zu einem Satz, der mir als Korrektur der Wobberminschen These von Seiten der Boussetschen rationalen Grundanschauung aus wichtig zu sein scheint. So steht doch tatsächlich die Ratio auch nicht unter der Geschichte, daß sie von dem Wechsel derselben wie die Meereswelle hin und her bewegt würde. Sie hat ihre Festigkeit, ihre Selbständigkeit gegenüber der Geschichte. Und das muß angesichts der Kontinuität der großen religionsgeschichtlichen Bewegung auch von den religiösen Ideen gesagt werden. Auch diese unterliegen nicht den immerwährenden Schwankungen, denen sonst die Geschichte der Kultur unterliegt. Mit Recht redet, wie wir sahen, darum auch Troeltsch von dem Bleibenden in der Religion gegenüber dem Wechselnden in der Kultur. Im menschlichen Geist ist etwas Übergeschichtliches, das in allem Wechsel stand hält. Daher kann man nicht so schroff sagen, daß die Geschichte über der Ratio stehe. Wiederum aber wäre es auch verkehrt, wollten wir den Satz mit Bousset einfach umkehren und die These aufstellen, daß die Ratio über der

Geschichte stünde. Offenbar handelt es sich darum, den Inhalt der Geschichte zu teilen und einiges dem Wechsel, anderes dem unbeweglichen Mobiliar, so zu sagen, zuzuweisen.

Auf diese Teilung im Begriff der Geschichte ist nun Wobbermin aus. Das ist ein unzweifelhaft glücklicher Griff, nur von hier aus kann uns Rettung in dem Wirrwarr werden. Es frägt sich nur, ob die von ihm vorgeschlagene Teilung in Historie und Geschichte haltbar ist. Daß sie es aber nicht ist, davon glaube ich den Leser überzeugt zu haben. Sehen wir näher zu, so besteht kein Zweifel, daß die Wobberminsche Teilung ihr Motiv in einer ganz anderen Wurzel hat, als in der unbefangenen Absicht, das vorliegende Problem zu lösen. Für ihn handelt es sich nämlich um die Notlage der gegenwärtigen Theologie, angesichts der modernen historischen Kritik einen sicheren Hafen für den Glauben zu gewinnen; mit andern Worten, er will, wie das s. Z. zwischen Kähler und Herrmann zur Aussprache kam, „sturmfreien Boden" für den Glauben erobern. Ihn fand Herrmann in seinem Christusbild, Kähler in seinem biblischen Christus. Genau nun wie Herrmann sucht Wobbermin einen solchen Grund, der grade auch bei vorwiegend negativen Resultaten der Kritik stand hält. Kähler hingegen ging seinen Weg mehr gradeaus, unbekümmert um diesen Ausfall der Kritik. Kähler setzt mit seinem biblischen Christus vorwiegend positive Endresultate voraus.

Ich meine nun, daß solche Rücksichtnahme auf einen bestimmten Ausfall der Kritik das vorliegende Problem nur komplizieren kann. Man sollte sich ganz unbekümmert um das Fazit einfach die Frage beantworten, wie sich Geschichte und Absolutes in einer Religion vertragen. Die Teilung, die Wobbermin vorschlägt, setzt aber direkt eine unfruchtbare Kritik, bei der für den Glauben nichts oder fast nichts herauskommt, in Gegensatz gegen die geschichtliche Wahrheit, die sich selbst durchsetzt. Solche Auffassung ist aber gewiß eine einseitige. Die Kritik leistet doch auch und hat geleistet höchst positive Arbeit. Nicht weniger wird man mit Bousset sagen können, daß eine in Hauptsachen negative Kritik für den Glauben sehr bedenklich werden kann. Man denke doch nur daran, was es auf Laien für einen Eindruck macht, wenn ihnen gesagt wird, daß die biblischen Schriften so gut wie alle unzuverlässig wären. Ein Theologe, zumal ein Systematiker, mag sich damit abfinden und er mag es als wertvollsten Ertrag seiner Dogmatik rühmen, daß sie ihn gänzlich von allen Möglichkeiten kritischer Wissenschaft unabhängig macht. Mich dünkt, der Laie empfindet doch elementarer und richtiger. Kurz, die Scheidung in Historie und Geschichte hat eine zu deutliche pragmatische Abzweckung, sie ist deshalb eine befangene und dient nicht zur Lösung eines streng religionsphilosophischen Problems. Im Grunde steht auch sie noch ganz auf dem Niveau des von Ritschl ausgegebenen Werturteils, so sehr sie auch eine Modifikation darstellt in der Richtung auf objektive Gültigkeit. Ist es doch die Eigenart dieser Theologie, die Apologetik so ganz in die Erkenntnistheorie zu verlegen, daß a priori das ganze Wissensgebiet vom Glauben ausgeschlossen wird. Und dahin drängte Ritschl, weil er die christliche Theologie vor der immer

stärker heransteigenden Flut einer negativen Kritik schützen wollte. Daß nun dies Unternehmen geglückt sei, wird schwerlich behauptet werden können. Einmal kann man sich doch nicht vor der Tatsache verschließen, daß es eine Art von Kritik gibt — ich erinnere an A. Drews — bei der auch dem heroischsten Glauben der Atem ausgeht. Und sodann drängt aus inneren Gründen das angenommene Werturteil zu objektiv gültigen Sätzen, wie das Wobbermin selbst genugsam bezeugt hat. Wir kommen also mit solchen am Werturteil letztlich orientierten Unterscheidungen, wie Geschichte und Historie, nicht zum Ziel. Es muß eine andere Unterscheidung gesucht werden, und sie ist eigentlich schon von uns gefunden worden.

Wir bemerkten oben, daß Troeltsch die Religion der Kultur gegenüberstellte als das Bleibende gegenüber dem ewig Wechselnden. Diese Gegenüberstellung ist nicht neu, sie ist schon immer beobachtet, sie ist auch für jeden Historiker unabweisbar. Denn welch eine Mannigfaltigkeit enthält nicht die Kultur der verschiedenen Völker und ihre Vermischungen! Da kann man wahrlich nicht den Satz aufstellen, den Troeltsch mit Recht von der Religionsgeschichte aufgestellt hat, daß nämlich die Summe der Gedanken, von denen die Menschheit gelebt habe, erstaunlich gering sei; im Gegenteil, sie ist ganz erstaunlich groß! Hier haben wir es eben zu tun mit dem Gebiet menschlichen Schaffens und Könnens. Eine unerschöpfliche Fülle drängt aus dem unergründlichen Schoß des Geistes und sucht Gestaltung und Ausdruck in den vielfältigen Verzweigungen der Kunst, wie auch der Wissenschaft. Wohl geht diese Fülle nun auch in die Religion ein und gestaltet den Gottesdienst, den Kultus in ebenso reichhaltiger Weise. Aber die Religion selbst kann man nicht damit identifizieren, sie lebt wirklich von wenigen und ewigen Ideen, und sie ist um so reiner, je unabhängiger sie selbst bleibt von der Vermengung mit der Kultur. Sie kann darin wohl ihre Genugtuung finden, wenn die Künste sich dienend ihr zu Füßen legen, aber sie kann auch, wenn es sein soll, in herber Einsamkeit für sich sein, und sie entfaltet dann oft genug ihre ganze Erhabenheit. Darauf kommt natürlich alles an, daß man diejenigen Ideen, von denen der religiöse Geist lebt, recht beschreibt. Daß nun dies Bousset gelungen sei, wird man nach diesen Erörterungen um so weniger zugeben. Denn nach dessen Darstellung sind es ja gerade dieselben Ideen, die sich auch in der Kunst vorfinden, die also eine Wesensverwandtschaft von Kunst und damit von Kultur und Religion ergeben. Hingegen ist die Wesensunterscheidung beider jetzt unser Augenmerk. Worin aber wird diese Unterscheidung bestehen? Ich meine, die Antwort sollte nahe liegen, wenn wenigstens die Definition von Kultur, die wir vorhin gaben, richtig ist. Danach handelt es sich in aller Kultur um die Schöpfung menschlichen Geistes, diese Kultur setzt mit anderen Worten den Geist voraus, in dessen Wesen die Religion begründet ist. Dann aber besteht das Wesen der Religion ganz offenbar darin, daß in ihr sich der Geist selbst als Geschöpf betrachtet.

Diese Betrachtungsweise hat aber zwei Seiten, je nachdem die Betrachtung eine rein persönliche oder eine geschichtliche ist. Mit der letzten

will ich beginnen. Wir sahen schon, daß es eine mit der Wirklichkeit übereinstimmende Betrachtung der Geschichte ist, wenn wir in ihr den Mutterschoß unseres ganzen Daseins vorfinden. Eine solche Betrachtung nun wirkt notwendig dergestalt auf uns, daß wir ein totales Abhängigkeitsgefühl dabei haben. Wir stehen der Gesamtheit der Menschheit gegenüber als Blätter an einem Baum, als Tropfen in einem Strom. Sofort aber erhebt sich die Frage, ob diese Menschheit als Ganzes genommen die Natur als ihren Schoß zu betrachten hat oder ein anderes Etwas, eine Geistesrealität, welche auch die Natur mitsamt der Geschichte umspannt. Damit zusammen hängt die analoge Frage, ob unsere mit der Natur verworrene Geschichte zufälliges und sinnloses Produkt der Natur ist, oder ob sie, der Natur übergeordnet, ein transzendendes Ziel hat? An dieser Alternative entsteht die Religion. Ihr ist es eigentümlich, das Menschheitsganze mit seinem Untergrund, der Natur, von einer geistigen Macht umschlossen und gehalten zu denken, besser zu glauben. Die Betrachtung unserer selbst als Geschöpf führt so zur Betrachtung der Menschheit und des Kosmos als eines Geschöpfes oder als Geschaffenen. Wir stehen vor den Grenzen unserer Kultur, unserer Macht, unseres Willens und Wollens. Wir erblicken uns in einem Zusammenhang, den wir nicht geschaffen haben, der aber uns gemacht hat. Der aber uns gemacht hat, steht uns ebenso gegenüber als wir unsern Werken, d.h. als persönlicher Geist.

Parallel damit geht die persönliche oder die individuelle Deutung. Wir haben in diesem Empfinden auch ein unmittelbares Verhältnis zu der allumfassenden Macht unseres Daseins. Wir wissen uns in dem Augenblick auch persönlich und innerlich durchforscht und erkannt von der Geistesgröße, die wir Gott nennen. Fühlen wir uns doch nur als Freie abhängig von dem Ganzen der Schöpfung und verspüren daher eine gewisse Selbständigkeit und Verantwortung. In dem Augenblick aber kann es nicht anders sein, sondern liegt in der Richtung der Betrachtung, daß wir uns selbst darauf hin prüfen, ob wir in dem Zusammenhang, in dem wir stehen, freiwillig uns eingliedern, oder ob wir nicht im innersten uns trennen und getrennt haben. Nun aber entsteht mit Notwendigkeit das Gefühl der Sünde, weil wir vor einem allsehenden Auge uns selbst zu prüfen gezwungen sind. Und nun erst hebt die eigentliche Aufgabe der Religion an, denn auch sie ist uns gegeben zu einer Aufgabe, nicht nur zum ruhenden Genuß. Die Aufgabe aber ist, wie wir von dem Gefühl der Sünde loskommen, wie wir eins werden mit allem Geschaffenen und damit mit Gott.

Es handelt sich demnach in der Religion nicht nur um Ideen, die wir unmittelbar inne werden, sondern vielmehr um Aufgaben, zu deren Lösung wir angetrieben sind. Die Religion fordert vom Menschen und von der Gemeinschaft der Menschen, daß sie sich in das Verhältnis zu einander setzen und zu Gott, damit sie vor ihm bestehen können. Nunmehr verstehen wir, weshalb die Kultur sich der Religion bemächtigt, denn sie ist es, die dem Menschen sich zuerst anbietet, die Aufgabe zu lösen. Freilich mit völlig versagendem Erfolg. Aus dem Schoß der Religion wird die Kultur zuerst geboren, die darum eine religiöse Kultur ist; aber kein Tempel und

Kultus, kein Mythus und keine Mantik, kein Opfer und keine Sühne vermag das Gewissen des religiösen Geistes zu beschwichtigen. Solches kann nur von Gott selbst ausgehen, wie es denn auch die eigenartige Form der christlichen Religion mit Einschluß der alttestamentlichen ist, daß sie die von Gott ausgehende Versöhnung darbietet.

Die christliche Religion hat dann aber, wenn sie wirklich das Ziel aller Religionen erreicht, darin ihre Absolutheit, daß sie von einer Versöhnung weiß, die nichts mit Kultur zu schaffen hat, nichts mit „Werkgerechtigkeit", sondern daß sie in Christo den unmittelbaren Boten Gottes erkennt, der ihr den Frieden der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Keine andere Religion hat ein solches Mittel der Wiederherstellung der zerrissenen Gemeinschaft mit Gott, da diese unmittelbar als von Gott ausgehend geglaubt wird, während in allen anderen Religionen die Versuche der Wiederherstellung von Menschen gemacht werden und in der Kultur ihr Heil suchen, in Riten und in Opfern u. dergl.

Verhält es sich aber wirklich so — und nur die historische Untersuchung kann darüber entscheiden — dann haben wir daran einen Maßstab zur Beurteilung der Überlieferung des Christentums. Die Geschichte dieser Religion ist nicht in ihrem ganzen Verlauf und in allen ihren Evolutionen für den Glauben bindend, und auch die genuine erste Niederlegung des Glaubens in den Schriften des neuen Testaments kann als solche für uns nicht maßgebend sein, sondern wir haben einen festen Kanon an der unterscheidenden Eigentümlichkeit dieser Religion, die darin besteht, daß hier der Mensch gänzlich ein Empfangender ist. Er ist auf Glauben allein angewiesen oder auf Vertrauen, und dieser Glaube hält sich an das „Wort Gottes", das ist die Verheißung der Sündenvergebung, die in Christo als dem unmittelbaren Bürgen der Liebe Gottes ihre Gewähr findet. Dann ist es freilich nicht der „Eindruck" dieser Person, auf den sich das ganze religiöse Verhältnis gründet, sondern dieser Eindruck gibt einem bereits bestehenden religiösen Verhältnis einen gewissen Abschluß. Das Absolute innerhalb des Umfangs der biblischen Anschauungsweise besteht dann allerdings in erster Linie in der die Liebe Gottes verbürgenden Hoheit Jesu, nicht weniger aber auch in der auf ihn abzielenden Verheißung des alten Testaments, aber daneben auch in dem als „Gesetz" gefaßten Willen Gottes, der für uns im Zusammenhang mit der Menschheit verbindlich ist. Denn das Gottesbewußtsein ist auch ohne Jesus da, weil es in sich selbst gegründet ist; und es ist stets als richtendes da, wenn schon die richterliche Funktion des Gesetzes erst durch die Darbietung der Liebe in Christo voll zur Auslösung kommt und wenn schon dies Gesetz rein als solches nur das Selbstbewußtsein des kulturstolzen Menschen zunächst reizt und, anstatt ihn zu demütigen, ihn vielmehr zur Sünde verleitet.

In allen Fällen aber bedeutet das Absolute im Wesen der Religion und speziell im Wesen der christlichen Religion etwas, das im Gegensatz steht zur Kultur, d. h. zur selbsteignen Tat, zur „Selbsterlösung". Und wenn wir nun glauben, daß es solche Gottesoffenbarung gibt, für die wir nur die Empfangenden, die „Glaubenden" sind, dann trennt sich von

diesem Absoluten alles, was nach Menschenwerk und Menschensatzung aussieht, das zwar auch der Geschichte angehört, doch der Kulturgeschichte, nicht der Geschichte, von der gerade die christliche Religion lebt, die nur davon weiß, daß wir Geschöpfe sind und nicht Schöpfer.

Es mag freilich nicht so leicht sein, mit diesem Kanon nun den ganzen Bestandteil der Überlieferung, besonders der biblischen zu sondern. Doch von der Ausführung im Einzelnen kann die Richtigkeit des Prinzips nicht abhängen. Auf das Prinzip selbst kam es uns an. Noch weniger kann es hier die Aufgabe sein, nachzuprüfen, ob diese Auffassung vom Absoluten sich mit den als sicher anerkannten Resultaten der historischen Kritik verträgt. Die Kritik selbst hängt doch auch in hohem Grade von dem ab, was der jedesmalige Forscher leicht entbehren zu können glaubt. Daß man aber eine ziemlich große Freiheit und einen nicht unbedeutenden Spielraum hat, im Gegensatz gegen die alte Inspirationstheorie, dürfte auf der Hand liegen. Das Absolute und das Geschichtliche bleiben aber so, das ist der Vorteil, unzertrennlich eins; dennoch werden wir nicht Sklaven der Geschichte, und sie selbst wird uns nicht zur Last. Und nicht erst „ein von dieser Last befreites Herz" ist es, das jenes Bekenntnis von dem alleinigen Heil in Christo sich zu eigen macht, sondern es ist vielmehr das in Dankbarkeit sich mit der Geschichte zusammenfassende Gemüt, welches, nachdem es mit Gott eins ist, nun auch den Teil der Geschichte, der es erst von Gott ablenkte, den Bestandteil der Kultur, als ein Geschenk aus der Hand Gottes hinnimmt, um mitzuwirken an seinem Teil an jener großen Kulturaufgabe. Aber über dieser Aufgabe steht die andere, innerhalb der Geschichte Gott zu finden, der uns mit ihm selbst versöhnet hat.

Wunderglaube, Vorsehung und Welterkenntnis.

Zur Auseinandersetzung mit Joh. Wendland.

Von **Theophil Steinmann.**

In neuerer Zeit hat Wendland die Frage nach dem christlichen Wunder- und Vorsehungsglauben zum Gegenstande einer umfassenden Studie gemacht.[1]) Er hat damit viel Zustimmung gefunden. Dann handelt es sich also bei ihm um Gedanken, die — wenigstens bei Theologen — sich entweder sehr nahe legen müssen und darum, einmal ausgesprochen, Zustimmung finden, oder auch z. T. wohl schon verbreitet waren. Grund genug für eine ausgeführtere Auseinandersetzung: nicht minder auch für eine vorausgeschickte umfassendere Darlegung dieser Gedanken.

1.

Ein erster Teil der Studie Wendlands gibt den religiösen Begriff des Wunders. Davon ist auszugehen; denn „eine Lösung der Schwierigkeiten wird nur dann erreicht, wenn wir von den Gedanken des christlichen Glaubens ausgehen und hinterher eine bessere Auseinandersetzung zwischen ihnen und den

[1]) Der Wunderglaube im Christentum. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1910. VIII u. 134 S. brosch. 3,—, geb. 3,60 Mk.

Verallgemeinerungen außerreligiöser Weltbegriffe suchen" (S. 45). Danach sind Wunder „Taten Gottes, die aus dem bisherigen Weltbestand nicht hervorgehen" (S. VI). Die religiöse Wunderbehauptung meint: „es gibt ein Wirken Gottes in der empirischen Welt, ja noch mehr: ein schöpferisches Neuwirken, ein Eintreten von Faktoren, die prinzipiell aus dem vorhandenen Weltbestande nicht zu erklären sind" (S. 6). So auch S. 69: Wunder sind „neu eintretende schöpferische Momente." In der religiösen Wunderbehauptung liegt der „metaphysische Satz: es gibt einen Zustrom transzendenter Kräfte in die Welt" (S. 100 und ganz ähnlich auch sonst mehrfach). „Wenn diese (d.h. die religiöse) „„Deutung"" nicht Schein, sondern objektive Realität ist, sind wir zu einer Begriffsbildung genötigt, die erkenntnismäßig das Wirken des Transzendenten im Sinnlich-sichtbaren zum Ausdruck bringt. Hierfür läßt sich kein anderer Begriff als der des Wunders finden" (S. 35).

Im zweiten Teil wird der Wunderglaube in der Bibel erörtert mit dem Resultat: „Wenn wir unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren, so haben wir guten Grund, das Wort Wunder für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt" (S. 22). Darauf gibt ein dritter Teil Auseinandersetzungen über den Wunderglauben in der Geschichte des Christentums und über die verschiedenen dort sich ablösenden Wunderbegriffe, worüber die Anschauungen des Verfassers sich immer deutlicher herausarbeiten. „Die Frage, in der das Wunderproblem zur Entscheidung kommt, läßt sich so formulieren: Wirkt Gott in die bestehende, von ihm geschaffene und geleitete Welt etwas Neues hinein, das nicht schon aus der bestehenden, gleichfalls von Gott geleiteten Weltordnung folgt? Oder hat Gott bereits die Welt so vollkommen und gut geschaffen und geordnet, daß jeder neue Weltzustand die notwendige Folge des vorhergehenden ist?" (S. 41). Auch die Antwort wird schon angedeutet. Zunächst wie die Entscheidung aus religiösen Gründen fallen muß: „Wir kennen nur eine Welt, die in lebendiger Beziehung zu Gott und seinem stetigen Walten steht. Es ist uns daher unmöglich, einen Weltzustand lediglich als die notwendige Folge aus dem früheren abzuleiten . . . . Was daher in Zukunft geschehen wird, ist nicht ausschließlich abhängig von dem, was Gott in der bisherigen Welt verwirklicht hat, sondern wir dürfen stetig und immerfort auf neue, unberechenbare und staunenswerte Taten Gottes hoffen" (S. 41), weshalb „der Ausdruck Hineinwirken [für das Tun Gottes] festzuhalten" ist; „denn es handelt sich um ein stetig erneutes Wirken Gottes, nicht um eine einmalige Kraftmitteilung, in der sich Gottes Wesen und Wirken erschöpft hätte" (S. 60 Anmkg.). „Auch ich glaube an einen umfassenden Kausalzusammenhang in dem Sinne, daß nichts neues in der Welt entsteht, was nicht in ursächlichen Beziehungen zu bisher Vorhandenem steht. Aber ich teile nicht den Aberglauben, daß in der Wirkung nichts Neues gegenüber der Ursache liegt. Nur dieser Aberglaube schließt den Wunderglauben aus" (S. 59).

Als vierter Abschnitt folgt: Offenbarung, Entwicklung und Wunder.

Der Begriff der Offenbarung wird in diesen Zusammenhang mit hineinbezogen, da ja mit Offenbarung ein „lebendiges Hineinwirken Gottes in die Menschenwelt" gemeint ist; dergleichen aber fällt unter den religiösen Wunderbegriff. Das religiöse Offenbarungswunder bedarf der Auseinandersetzung mit der Lehre der zusammenhängenden Religionsentwicklung. Da wird festgestellt, wie der „streng biologisch" gefaßte Entwicklungsbegriff (S. 69) d.h. ein solcher, „der die Zielgestalt im Keime enthalten sein läßt" (S. 68) „allerdings neu eintretende schöpferische Momente, kurz das Wunder ausschließt" (S. 69). So habe auch jede Konstruktion eines Entwicklungsgesetzes der Religion „die Tendenz, eine neue supranaturale Offenbarung Gottes auszuschließen" (S. 70). Derartige Versuche werden aber als unberechtigt abgelehnt. Der Stufengang der Religionen ist kein biologisch notwendiger Werdezusammenhang nach bestimmtem Gesetz (S. 68). Es ist hier nicht so, daß sich, wie in der Biologie, die Stadien des Werdens vorher bestimmen lassen. Das Reden von verschiedenen Möglichkeiten ist ganz ernsthaft zu nehmen. Und die sicher aufweisbaren geschichtlichen Zusammenhänge des Religionslebens machen, wie auch überall sonst in der Geschichte, das Neue nicht einfach zu einem Produkt des ihm vorhergehenden Alten; die geschichtliche Erklärung muß vielmehr immer auch mit dem „Geheimnis" des „Originalen" rechnen, das die Geschichtsforschung einfach als erklärende Tatsache mit einstellt, ohne weiteren Erklärungsversuch ihm gegenüber. Hier kann dann nicht nur, sondern muß die „religiöse und theologische Sprache" einsetzen, indem sie dies „Geheimnis" so „deutet", „daß eine neue über alles bisherige hinausgehende Erschließung Gottes stattgefunden hat" (von der Person Jesu S. 62). Also „Zusammenhänge sind sicher da. . . . Aber das unerklärlich Neue liegt in dem supranaturalen Faktor der Gottesoffenbarung" (S. 73). Und die historischen Möglichkeiten, wirklich real genommen, bieten eine Anknüpfung für den Glaubensgedanken (S. 116): „in jedem einzelnen Moment des Daseins kann Gott eine neue Zukunft eröffnen, die nicht aus dem gegebenen Weltzustand herfließt."

Ein kurzer Abschnitt V über das „Geisteswunder" gipfelt in der These: „Zu behaupten, daß das geistige Leben der Menschen gewissermaßen das einzige Einfallstor sei, durch welches neue, aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang nicht hervorgehende Ereignisse vom Transzendenten her in die sinnliche Welt hereinkommen könnten, ist absolut widersinnig" (S. 78); dabei wird als zugestanden vorausgesetzt, daß sich „aus innerweltlichen Faktoren nicht wird erklären lassen, daß die Propheten von Gottes Macht ergriffen sind, ebensowenig, daß betende Menschen auf ihre Gabe hin neue Kraft, Zuversicht, Ergebung gewonnen haben" (S. 76).

Der sechste Abschnitt „Vorsehungsglaube und Wunder" (S. 78ff.) hebt vornehmlich hervor, wie alle Identifizierung von Gottes Walten mit dem tatsächlichen Weltverlauf vermieden werden müsse (S. 83). Grade in diesem Zusammenhang wird besonders deutlich, wie wenig es im besonderen angehen will, das göttliche Weltwalten mit starrer Gesetzlichkeit irgendwie in eins zu setzen. Eine persönliche göttliche Vorsehung kann so starre Züge unmöglich tragen (S. 83). „Unzureichend sind alle Deutungen des Vorsehungs-

waltens Gottes, bei denen die persönliche, in allem Weltgeschehen gegenwärtige Art der Leitung Gottes nicht zu ihrem Recht kommt" (S. 89). Es ist ja überhaupt nicht richtig, daß „der Weltlauf nichts anderes als Gottes Willen zum Ausdruck bringt" (S. 64). Auch der menschlichen Freiheit mit ihren Abirrungen und ihrem Auch-anders-können muß der Raum frei bleiben (S. 82). An Stelle aller direkten Identifizierung „ist die Betrachtung zu setzen: bei allem Weltgeschehen hat der fromme Mensch einen Anlaß, Gottes Vorsehungswalten zu ahnen" (S. 83).

In dem „Gewebe der Welt" können wir freilich nicht „neben den von den Menschen gesponnenen Fäden einen von Gott eingefügten Einschlag unterscheiden." Es ist unmöglich, Gott bei der Arbeit der Weltregierung direkt zu „belauschen" (S. 82). „Ein Auseinanderrechnen, wo die allgemeine Welteinrichtung, wo die Freiheit des Menschen und wo die göttliche Wunderwirksamkeit in Kraft tritt, ist unmöglich," und, „was Gott jedem zu sagen hat, kann nur der Nächstbeteiligte annähernd zu deuten versuchen" (S. 86). Auch ist das Wirken Gottes „dem Wesen nach von allem menschlichen Wirken verschieden und ihm überlegen"; alle unsere Versuche, dasselbe „von der Eigenart des menschlichen Wirkens her und mit unseren Kausalitätsbegriffen" zu beschreiben, sind eben nur Versuche mit mehr oder minder unzureichenden Mitteln (S. 84).

Darum hat die „affektive Deutung des Lebens unter dem Gesichtspunkt [des lebendig wirkenden Vorsehungs]willens Gottes . . . aber doch prinzipielle Wahrheit" (S. 86). Und Wendland sucht ihr auch in unserer tatsächlichen Weltauffassung Raum zu schaffen. Neben dem „kausal Verursachten" steht da das „Zufällige". Das nun, was dem Menschen außerhalb des christlichen Glaubens zufällig ist, das ist dem Christen „ein Akt spezieller göttlicher Vorsehung" (S. 87). „Bei der Frage nach dem Wundercharakter der Vorsehung Gottes handelt es sich folglich nicht um die Frage nach dem Verhältnis des Wirkens Gottes zu den Naturgesetzen, sondern um die Frage, ob in den zufällig zusammenwirkenden Ursachen eine höhere Absicht steckt" (S. 88). Natürlich will Wendland damit nicht doch schließlich selbst Anweisung geben für eine Herauswirrung des göttlichen Einschlags aus dem Gesamtgewebe des Geschehens. Keineswegs untersteht alles Zufällige dieser religiösen Deutung, sondern nur, soweit es von bedeutsamem Einfluß auf das innere und äußere Leben ist (S. 87); auch wird zugestanden, daß wir bei unserer Deutung oft fehlgreifen mögen (S. 86). Durch den Hinweis auf das „Zufällige" soll nur gezeigt werden, wie die vom christlichen Glauben als zutreffend geforderte Deutung des Geschehens unter dem Gesichtspunkt einer darin lebendig waltenden Vorsehung sich an den Tatsachen im Prinzip sehr wohl durchführen läßt, was nicht der Fall wäre, wenn alles Geschehen einer ursächlichen Notwendigkeit und genauen Vorausbestimmbarkeit unterstände.

Übergehend zu „Wunder und Gebetserhörung" hebt W. hervor, wie alles wirklich religiöse Gebet schließlich nichts anderes will als den Weltlauf verändern. „Entweder ist das Gebet ein Mittel, durch welches der Mensch bei aller inneren Ergebung in Gottes Willen doch im inneren oder

äußeren Leben etwas erlangen kann, was ohne sein Gebet nicht geschehen würde. Dann hat das Gebet einen Sinn. Unter dieser Voraussetzung ist stets gebetet worden. Oder das Gebet hat keinen Einfluß, dann ist es unvernünftig zu beten" (S. 93). Das religiöse Gebet involviert also die Vorstellung, daß Veränderungen im Weltlauf möglich sind; auch diese Lebensregung der Religion verträgt sich nicht mit der Idee einer Unabänderlichkeit alles Geschehens. Der Weltbestand, auf den das Gebet einwirken will, muß veränderlich sein und nicht genau vorbestimmt; und zwar veränderlich von Gott her, nicht darf alles einzelne im Schöpfungswillen Gottes unabänderlich festgelegt sein (S. 95). Vielmehr ist „das von Ewigkeit zu Ewigkeit Unveränderliche" nur „Gottes Liebeswille." Der Weltbestand aber nimmt nicht an dieser Unveränderlichkeit Gottes teil" (S. 96). Also sozusagen Gottes Plan und Absicht steht unabänderlich fest, die Ausführung dagegen ist beweglich und richtet sich nach den tatsächlich wechselnden Umständen (menschliche Freiheit), rechnet also mit verschiedenen Möglichkeiten. Der „Weltanblick" ist bei dieser Auffassung „viel komplizierter, weil weniger rational und durchsichtig" (S. 96). Das Gebet des Frommen will nicht den Liebeswillen Gottes bestimmen, sondern hält sich mit seiner Wirkung in diesem komplizierteren Gebiet der Ausführung des göttlichen Liebeswillens.

So haben schon die ersten sieben Abschnitte viel Auseinandersetzung über das Wunder gebracht und zwar nicht nur in dem Sinne einer klaren Feststellung dessen, was die wirkliche Religion unter Wunder versteht, wie sehr es ihr wesentlich ist und wie es darum in anderen wesentlichen Vorstellungen und Lebensäußerungen der Religion (Offenbarung, Vorsehungsglaube, Gebet) immer mit enthalten ist, sowie auch, wieweit diese Vorstellung reicht, und daß sie sich willkürliche Einschränkungen nicht wohl gefallen lassen kann (der 5. Abschnitt über das Geisteswunder); es ist auch schon in mannigfacher Weise das Verhältnis zwischen dem religiösen Wunderglauben und der sonstigen Weltansicht erörtert worden. Die letzten beiden Abschnitte bringen darum nicht eigentlich neue Darlegungen und Auseinandersetzungen, sondern die apologetische Zusammenfassung und den Abschluß.

Zuerst Wunder und Geschichtsforschung. Die Geschichtsforschung konstatiert das Wunder nicht. Was sie aber immer wieder konstatiert, ist das „unbegreiflich Neue." Dieses „kann und darf" „unter Umständen" (nämlich wegen seiner eigenartigen Bedeutung) „der religiösen Deutung als metaphysisches [d.h. reales, wirkliches, nicht nur subjektives] Wunder [= d.h. Einströmen transszendenter Kräfte] erscheinen" (S. 101). Überhaupt „ergründet kein kausaler Zusammenhang", wie sehr er wirkliche Beziehungen aufweist, „je die Beziehungen, in denen ein Ereignis zum andern steht" (S. 100). Jedes Werden ist insofern ein ‚Geheimnis' (S. 101). Darum: „der geschichtliche Zusammenhang schließt das Wunder ein, nicht aus" (S. 101). Seine Konstatierung grade als Wunder überläßt die Geschichtswissenschaft aber doch dem Glauben. Ausgeschlossen ist nur „ein Wunder, das abrupt, ohne jede Anknüpfung in der Geschichte auftreten würde" (S. 103), also ein Ereignis, das erweislich aus diesem eigentümlichen, wohl nicht „ge-

schlossenen", – weshalb das geschichtliche Wunder nichts zu durchbrechen hat – darum aber doch wirklichen Zusammenhang einfach herausfiele.

Außerdem verhält sich die Geschichtsforschung mit Recht ablehnend gegen berichtete Wunder, wenn es sich dabei um solche Ereignisse handelt, „die der Analogie aller möglichen Erfahrung widersprechen" (S. 104), wobei man freilich „vorsichtig mit dem Begriff der Erfahrung umgehen" muß; denn Erfahrung ist ein veränderlicher Begriff und hat zudem leicht subjektive Schranken. „Z.B. im Gesichtskreis der meisten gegenwärtigen Menschen liegen nicht die ekstatischen und visionären Erlebnisse, die von den Propheten Israels, aber auch z.B. von Mohamed berichtet sind, ferner die Erscheinungen des Zungenredens im Urchristentum" (S. 105). Immerhin ist dieser Kanon der „Analogie der Erfahrung" anwendbar; und wenn nach ihm auch nicht in jedem Fall eine sichere negative Entscheidung gefällt werden kann – oft genug ist es doch möglich. Das gilt namentlich dann, wenn es sich um Naturereignisse handelt, die den Naturgesetzen widersprechen d.h. jenen festen tatsächlichen Ordnungen, die als für alle Erfahrung festgestellt gelten können. Hierhin rechnet Wendland Erzählungen, wie die von der Vermehrung des Brotes unter den Händen der austeilenden Jünger, der Verwandlung von Wasser in Wein, dem Wandeln Jesu auf dem Meer (S. 107). Auch das Zugeständnis, daß wir „nicht in jedem einzelnen Fall ermessen, was den Naturgesetzen entspricht und was nicht, denn wir kennen nicht alle Naturkräfte", ändert an solchen Resultaten nichts. Gegen diese Resultate hat aber auch der religiöse Glaube nichts einzuwenden. „An und für sich könnte Gottes Allmacht auch derartige Wunder tun. Aber unsere sonstige religiöse und geschichtliche Erfahrung zeigt uns, daß Gott nicht auf diese [eigentlich zauberhafte] Weise mit uns zu handeln pflegt" (S. 108).

Ein geschichtliches Wunder von besonderem Interesse ist die Auferstehung Jesu. Die Geschichtsforschung „endet bei der Konstatierung der Tatsache: der Auferstehungsglaube der Jünger ist das Fundament der Kirche gewesen" (S. 113). „Unbezweifelbare geschichtliche Tatsache" ist auch, „daß nach dem Tode Jesu eine Reihe von Jüngern Jesu, teils einzeln, teils in Gruppen, Erscheinungen Jesu erlebt haben, aus denen ihnen die Auferstehung Jesu sicher wurde" (S. 112). Die Geschichtsforschung kann diesen Tatsachen gegenüber „bei der Konstatierung von Visionen" stehen bleiben. Daß in diesen Visionen „eine transszendente Realität auftrat", ist Glaubensdeutung. So entscheidet sich Wendland also etwa für dasjenige, was unter dem Namen der objektiven Visions-Hypothese geht.

Der letzte Abschnitt endlich behandelt „das Wunder im Verhältnisse zu den Begriffen Kausalität und Naturgesetz." Wendland sucht zu zeigen, wie hier nur ein falscher Kausalitätsbegriff der religiösen Weltdeutung Schwierigkeiten bereitet, nämlich der Satz von der Äquivalenz von Ursache und Wirkung und die Idee einer einseitigen ursächlichen Bestimmtheit jeden Ereignisses. Von beidem könne nicht mit Recht die Rede sein. Vielmehr „die Äquivalenz von Ursache und Wirkung liegt nirgends vor" (S. 116), auch nicht auf dem Gebiet der Naturkausalität. „Die Summe der vor-

handenen Energie ist zwar gleich geblieben. Aber die Wirkung ist eine ganz andere als die Ursache" (S. 115). Erst recht gilt das in der realen geschichtlichen Abfolge der Ereignisse. „Zwischen einem Nadelstich und der Schmerzempfindung besteht völlige Ungleichheit" (S. 116). „Ich kann also einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung nachweisen und doch der Meinung sein, daß die Wirkung ein aus dem gesamten Weltbestande nicht erklärliches Moment aufweist" (S. 126).

Und was das andre betrifft, so besteht der Fehler in „einer unerlaubten Erweiterung." Tatsächlich kann ich die Kausalität eines Einzelereignisses nur so feststellen, daß ich die hier vorliegenden bestimmten einzelnen Zusammenhänge untersuche. Die Summe aller Bedingungen ist etwas, was sich meinem wissenschaftlichen Begreifen vollständig entzieht; darüber kann ich überhaupt nichts sagen. Dann aber ist es ein „Unfug", „eine universale Notwendigkeit alles Geschehens zu behaupten" (S. 120). Das Vorhandensein realer, fester Kausalzusammenhänge, wie sie die Naturwissenschaft zu entdecken sucht, soll damit nicht bezweifelt werden (S. 127). „Es gibt feste Kausalzusammenhänge, aber allerdings keinen eindeutig deterministischen Kausalzusammenhang" (S. 129). Vielmehr „überall finden wir unabgeschlossene Reihen, die „zufällig" zusammentreffen". „Die kausale Verknüpfung sagt nur, daß die Folge unvermeidlich ist, wenn die Bedingung gegeben ist" (S. 123); daß aber, und ob diese Bedingung vorhanden ist, das ist Sache des vorhin schon in seiner Bedeutung beleuchteten „Zufalls." Die Alternative ist darum nicht: „Naturgesetz oder Willkür Gottes, sondern universaler Zufall oder Vorsehung Gottes" (S. 128).

Auch von der Seite geht Wendland dem „hypostasierten" Naturgesetz zu Leibe, daß er den hier vorliegenden Anthropomorphismus zu beweisen sucht. „Es ist durchaus eine anthropomorphe Vorstellung, die Naturgesetze als regierende Wesenheiten zu denken", genau solche „Eintragung in die Natur als die Erdichtung des den goldenen Wagen lenkenden Helios.', „Der Zwang liegt vielmehr in uns; es ist der logische Zwang, den wir auf diese Weise hypostasieren" (S. 127).

So mag also die fromme Betrachtung der Dinge, die den Wunderbegriff nicht aufgeben kann — ja, sie muß ihn sogar in den Mittelpunkt stellen (S. 83) — sehr wohl bestehen neben der wissenschaftlichen. „Daß es überhaupt Wunder gibt, kann nur der erkennen, der Wunder erlebt hat." Natur- und Geschichtswissenschaft mit ihrer Betrachtungsweise „müssen den Wunderbegriff außer Acht lassen" (S. 133); sie bemühen sich um den Zusammenhang der Dinge, soweit eben ein solcher aufgewiesen werden kann. In einen Widerspruch mit der religiösen Weltdeutung geraten sie nur, wenn ihre Begriffsbildung das „Universum erschöpfend begreifen" will (S. 126), d.h. aber wenn sie sich einer Grenzüberschreitung schuldig macht. Sonst hat beides neben einander Raum, ohne sich zu widersprechen. Das Wunder ist nicht ein störender Eingriff in die von der Wissenschaft erkannten Zusammenhänge und Ordnungen, weil diese tatsächlich nicht „geschlossene", vielmehr „offene" Zusammenhänge sind, denen sich die religiöse Wunderbetrachtung ohne alle Gewaltsamkeiten eingliedern läßt.

2.

Soweit die Darlegungen Wendlands in ihren Hauptzügen. —

Wenn Wendland den Grundsatz ausspricht — und auch durchführt —, daß es zuerst einmal gelte, klar herauszustellen, in welcher Meinung der religiöse Glaube von „Wunder" redet, und daß es nicht angehe, sich bei der Ausgestaltung seiner religiösen Vorstellungen von der Wissenschaft und ihren wirklichen oder vermeintlichen Resultaten hineinkorrigieren zu lassen: so sind das Grundsätze, denen man im Interesse einer vollen Klärung der schwebenden Streitfrage zwischen Glaube und Wissenschaft nur wird zustimmen können. Vortrefflich ist auch seine Kritik am naturwissenschaftlichen Dogmatismus mit seiner Hypostasierung und Verabsolutierung der festen Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens, als handle es sich hierbei um die Aufdeckung des tiefsten Weltgeheimnisses und des innerlichsten und umfassendsten Zusammenhanges aller Dinge. Und auch darin hat er Recht, daß jede unmittelbare Hineintragung solcher Notwendigkeitszüge in das Bild des göttlichen Weltwaltens für den christlichen Glauben unerträglich ist. Je mehr ich im übrigen nicht mit Wendland gehen kann, um so bestimmter möchte ich meine Übereinstimmung in diesen durchaus wichtigen und für seine eigene Darlegung sehr wesentlichen Punkten hervorheben.

3.

Sehr wichtig ist für alle Lösungen, die in einer ähnlichen Richtung tendieren wie Wendland, immer das Bittgebet gewesen. Vom Gebet sagt Wendland: „Wenn das Gebet keinen Einfluß hat, dann ist es unvernünftig, zu beten" (S. 93). Durch das Gebet will der Fromme etwas erreichen: die inneren und äußeren Dinge sollen infolge des erhörten Gebetes anders verlaufen, als sie ohne das verlaufen würden. Nur dann hat das Gebet die objektive Bedeutung, wie sie jeder wirklich betende Fromme voraussetzt.

Wir scheiden hier nun die Reflexion auf allen naturwissenschaftlichen oder religiösen Determinismus ganz aus, fragen vielmehr so, wie Wendland fordert und wir zustimmen, einfach danach, was das Beten für den Frommen bedeutet, resp. bedeuten soll — denn faktisch kann es ja doch oft genug für einen Frommen eine Bedeutung haben, die es grade als Äußerung wirklicher Frömmigkeit für ihn an sich nicht haben sollte; es ist doch nicht ohne weiteres alles, was ein Frommer tut, darum allein schon wirklich fromm oder den Maßstäben des religiös Sein-sollenden gemäß. — Wir müssen hier weiter beachten, daß alle unmittelbaren Lebensäußerungen lebendiger Frömmigkeit einen durchaus unreflektierten Charakter tragen, und daß in einem dergleichen „naiven" unreflektierten Verhalten sehr leicht allerlei mit dabei sein kann, was als unmittelbare Lebensäußerung nicht beanstandet werden kann, darum aber doch nicht geeignet ist, entscheidende religiöse Vorstellungsbildungen daran anzuknüpfen. Diesem Fehler aber scheint mir Wendland zu verfallen — und mit ihm viele andre Theologen und Laien —, wenn er jene Alternative hinstellt: „Entweder ist das Gebet ein Mittel, durch welches der Mensch . . . im inneren oder äußeren Leben etwas erlangen kann, was ohne sein Gebet nicht geschehen würde. Dann hat das Beten Sinn. Unter dieser Voraussetzung ist stets gebetet

worden. Oder das Gebet hat keinen Einfluß, dann ist es unvernünftig zu beten."

Mir erscheint dieses Entweder — Oder, kurz gesagt, als unfromm — ohne daß ich damit gegen die, welche so urteilen, den persönlichen Vorwurf eines Mangels an Frömmigkeit erheben will; es ist ein Mangel an Klarheit des religiösen resp. theologischen Nachdenkens. Das Motiv des rechten frommen Gebetes soll doch nicht sein, durch dies Mittel etwas zu erreichen. Sondern dem frommen Beter ist es um Gott und seine Gemeinschaft zu tun; und da die christliche Lebensgemeinschaft mit Gott alle Momente unseres Lebens umfassen soll, bringt der Christ im Gebet ganz mit Recht alles vor ihn und breitet es vor ihm aus, so wie ein Kind seiner Mutter oder seinem Vater alles sagt. Dabei kommen die Wünsche und Sorgen als Wünsche und Sorgen zum Vorschein, und es schadet garnichts, wenn sie sich darum als ernsthafte Bitten formulieren. Das religiöse Ziel muß aber doch in etwas Anderem liegen. *Nicht etwa darum, weil* zu bitten töricht ist, da *alles im göttlichen Ratschluß unwandelbar*, und auch weise, *vorherbestimmt* und darum unabänderlich ist: so freilich würde Gottes Heilswille jene „starren Züge" erhalten, die Wendland sehr mit Recht tadelt, und die gottvertrauende Ergebung wäre innerlich so ziemlich von derselben Art wie das stoische sich Schicken in das unabänderliche Fatum, das ja doch auch als vernünftig gelten kann. Vielmehr, so muß es sein, daß der Glaube zum Siege kommt, wie wir *tatsächlich immer*, auch gegen allen Augenschein, von einem heilsamen Walten Gottes schon umgeben sind, dessen Maßnahmen wir uns in Wirklichkeit nicht erst noch zu erbitten, die wir vielmehr in der inneren Aussprache mit ihm nur zu erkennen brauchen. *Darum* kommen wir zu ihm mit unsern Wünschen und Sorgen und der Aussprache derselben, daß sie bei ihm sich wandeln mögen in vertrauende Ergebung in seine tatsächliche — nicht metaphysisch notwendige [darüber wissen wir nichts] — weise Führung.

Ein Menschenkind muß von seinem Menschenvater, wenn derselbe sein wirkliches Wohl will, immer wieder einmal wirklich etwas erbitten, weil jener des Kindes Wünsche eben nicht kennt und auch oft genug in seiner Kurzsichtigkeit bei bester Absicht sich vergreifen kann. Das sind aber doch Vorstellungen, die wir auf Gott in seinem Verhältnis zum Menschen nicht übertragen können. Gottes wegen brauchten wir nie zu bitten. Das geschieht nur unsertwegen, weil wir auch mit unsrem wirren und stürmischen Herzen ihn suchen und in ihm den Frieden finden dürfen, einen Frieden, der dann ganz gewiß sehr etwas anderes ist als stoische Ergebung.

Wer wirklich ernstlich als praktischen Grundsatz ausspräche: hat das Gebet keinen Einfluß, nämlich in dem Sinne, daß es etwas im Lauf der Dinge herbeiführen kann, was sonst nicht geschähe, dann lasse ich das Gebet als eine unvernünftige Sache überhaupt bleiben, der redet so unfromm, daß es ihm gewiß auch Wendland als unfromm verweisen würde. Meint einer das aber nur vom Bittgebet, dann redet er töricht. Denn will er im Gebet seine Wünsche und Sorgen wirklich ausreden, solange sie ihn noch

heftig bewegen und hin und hertreiben — und grade dann schon wird es den Frommen zum Gebet drängen —, so wäre es pedantische Künstelei, die Form des Bittgebets künstlich zurückzudrängen, wenn es sich ganz unwillkürlich auf die Lippe legt; es wird sich grade über der stürmisch anhebenden Aussprache mit Gott schon selber klären, sofern nur mit alledem Gott gesucht wird und nicht der eigene Wunsch.

Gott hat es so gewollt, daß unser Verhältnis zu ihm sich in menschlichen Formen bewegen und menschlich-geschichtlich ausreifen sollte. Auch das Letztere müssen wir beachten. Wir reden in unserer Frömmigkeit so oft eine uralte Sprache, die etwas Inkonzinnes an sich hat; und doch können wir nicht anders. Wir reden vom Jenseits, was ursprünglich einen fernen Ort im Raume meint, und stellen es uns darum unwillkürlich immer wieder so vor; wir reden von Gott und sehen unwillkürlich freundliche Vateraugen und segnende Vaterhände, als wären wir noch ernstlich Anthropomorphisten; wir denken unsere Vollendeten, wie sehr unsere Vollendungsahnung nach demjenigen ausschaut, was kein Auge sah und kein Ohr hörte, doch noch immer so, als seien sie, nur für uns unsichtbar, wie sie vordem gewesen sind, als steckten wir noch mitten darin im primitiven Jenseitsglauben.

Ähnliches gilt auch hier; und es schadet wie dort so auch hier nicht, ist sogar nicht zu umgehen, soll unser religiöser Glaube nicht vor lauter Unanschaulichkeit in lauter Unbegreiflichkeiten für unsern Menschenstandort zerfließen. Wir dürfen das alles nur nicht ungebührlich in den Vordergrund oder in den Mittelpunkt rücken. Auch das Bittgebet ist solch ein religiöses Urelement, von dem wir nicht loskommen. Doch ist es über sich selbst hinausgewachsen und hat nun mehr zu bedeuten, als es ursprünglich meinte, mag es auch eine Neigung haben, den geistigen Blick auf die Umrisse derjenigen religiösen Vorstellungen festzulegen, die an seiner Wiege standen. Wirklich gebeten und erbeten werden mußten jene endlichen Gottheiten, die nicht alles wußten, die nach persönlicher Gunst und Willkür ihre Gaben austeilten und denen das Bitten ihrer irdischen Untertanen zum Herrscherwohlgefühl dazu gehörte. Die ewige Vatergüte weiß auch, was wir innerlichst bedürfen, ohne daß wir bitten, und tut und versieht das immerdar in all unsern tatsächlichen Erlebnissen und hört nimmermehr auf mit heiliger und gütiger Zuwendung; und es ist wie eine Beleidigung, ihr dergleichen Herrscherehrgeiz anzudichten — das wußte sogar schon der alte chinesische Weise. Zu ihr kann man nicht im Ernste sprechen: „Handle bitte anders!“ und: „Beachte doch bitte bei deiner Führung meines Lebens möglichst diesen meinen gegenwärtigen Herzenswunsch!“

Das alles kann man hier nicht mehr — nicht darum, weil die göttliche Vorsehung nun einmal in ihrer vorschauenden Weisheit alles schon fest bestimmt hat, sondern darum, „weil, was er (tatsächlich) tut, mir heilsam ist.“ Und doch *bittet* auch der Gott wirklich vertrauende Christ, ganz dem entsprechend, daß er beim Beten die Hände faltet — warum wohl? — und unwillkürlich zum Himmel hinauf denkt. Hinter alle dem muß freilich bei ihm innerlich ganz anderes stehen, wofür diese Vor-

stellung und diese Form nicht mehr immer der streng konzinne Ausdruck sein kann.

Man hört wohl manchmal sagen, Gott lasse sich im religiösen Verhältnis auch darin zu uns Menschen herab, daß er von uns gebeten sein wolle. Es mag das gerne gesagt werden, wenn man, ohne viel theologische Erwägungen hineinzuziehen, einem aus allerlei praktischen Gründen Zweifelnden und Zagenden Mut machen will, so zu beten, wie es sich ihm aus der tatsächlichen Lage heraus unwillkürlich ergibt. Wo es sich aber um wissenschaftliche Auseinandersetzungen über diese Sache handelt, ist solche Rede nicht am rechten Ort. Die Sprache der wissenschaftlich-theologischen Erörterung muß eine andere sein als die der Paräneſe. Wer hierbei ins Paränetische verfällt, schadet der Sache, welcher er dienen will. Er läßt die rechte Gedankenklarheit vermissen und mag sich auf den Vorwurf gefaßt machen, daß er durch beliebige und unklare Ausflüchte aus einer ohnehin verlorenen Situation einen Ausweg suche. Im übrigen haben wir jene „Herablassung" Gottes und das darin bedeutsame Moment der Demut mitten in aller religiösen Zuversicht auch dann, wenn wir diese Herablassung Gottes ohne alle dergleichen transszendente Vorstellungsbildung unmittelbar darin erblicken, daß auf dem Wege des Bittgebets, wie es sich so oft aus der menschlichen Lage ganz unmittelbar ergibt, den Menschen wirkliche religiöse Segnungen zu teil werden.

Wendland hat mich also ebenso wenig wie viele andere vor ihm davon überzeugen können, daß beim Bittgebet wirklich dies der religiös bedeutsame Kern sei, sein Erbetenes zu erhalten; sondern darauf kommt es hier wie bei allem Beten an: Gott zu suchen und zu finden. Wie unbedenklich mir die religiöse Lebenspraxis erscheint, da aus wirklicher Not heraus wirkliche Bitten des tatsächlich stürmisch begehrenden und in Sorgen zitternden Herzens zum Himmel schreien, sofern nur diese Bitten wirklich Ausdruck dessen sind, daß ein Menschenherz mit seinen Nöten selbstverständlich nirgends anders hin weiß, als zum Vater: so sehr meine ich gegen solche dogmatische Sätze wie die Wendland'sche Alternative über das Bittgebet protestieren zu müssen, weil sie nicht fromm sind. Ganz eigentlich deshalb. Es geht eben wirklich nicht an, alle durchaus nicht zu beanstandende unmittelbare Lebensäußerung der Frömmigkeit darum alleine schon für dogmatische Auseinandersetzungen zu verwerten, weil sie sich für die fromme Praxis nicht beanstanden lassen; sonst erhielte Gott z.B. auch für die Glaubenslehre Augen und Ohren. Wir müssen hier vorher allerlei Durchdenkungen des gesamten religiösen Tatbestandes vollziehen, von denen aus erst all dies einzelne in die richtige Beleuchtung rückt. Darum macht mir auch der Hinweis auf S. 93 unten keinen Eindruck: „Unter dieser Voraussetzung ist stets gebetet worden"; er beweist tatsächlich nur, daß auf dem Boden des Christentums die Kinder zum Vater gingen, ehe sie mit sich selbst im Klaren waren, weil das Kind nicht erst allerlei vorher intellektuell ins Reine zu bringen braucht, ehe es zum Vater geht, und weil sich ihm alle wirklichen Klärungen im Auge in Auge mit dem Vater vollziehen und zwar dann dadurch, daß es den Vater von neuem verstehen

lernt. Mit Determinismus irgend welcher Art hat das alles garnichts zu tun.

4.

Nun rechne ich aber auf den Vorwurf, alle schönen Worte könnten es nicht verbergen, wie es bei solchem Verfahren schließlich doch auf eine Beraubung der Religion hinauslaufe: sie werde ins Abstrakte gezogen und soz. entrealisiert. Tatsächlich ist ja doch wohl das Interesse an der Integrität des vollen Realismus des Bittgebets eine Hauptstütze jener Vorstellung vom Wunderwirken Gottes, die sich dasselbe als ein veränderndes Eingreifen eventuell auch gegen allen zu erwartenden Lauf der Ereignisse denkt, als eine Veränderung des Weltlaufs auf Grunde einer Veränderung des von Gott gewählten Weges zur Herbeiführung seines unveränderlichen Zieles. Unsere Ausführungen mit ihrer Ablehnung solcher Erkenntnistragweite der Praxis des Bittgebets werden darum leicht dahin gedeutet werden, als sollten nun überhaupt von dem greifbaren Realismus dieser Vorstellungen von Gottes lebendigem Wunderwirken allerlei Abstriche gemacht werden. Man sieht vielleicht noch deutlicher und erkennt bei mir den bösen Feind des Symbolismus, gegen den man schon so oft im Interesse der vollen Realität der religiösen Überzeugung Protest zu erheben nötig hatte. Oder was anders verbirgt sich denn hinter jenen Ausführungen über die Inkonzinnität alter religiöser Vorstellungen und Gebräuche als jene symbolistische Denkweise, die schließlich alle Religionswahrheit in lauter Schatten und Schemen auflöst!

Darauf entgegne ich: es muß doch ganz sicher vor aller Auseinandersetzung über religiöse Vorstellungen das ganz klar durchgesprochen sein, wieviel an ihnen garnicht anders als symbolisch gemeint sein kann — wenn man nämlich, daß all' unsere religiösen Vorstellungen irgendwie menschseln müssen, zugesteht; und das zuzugestehen, ist für eine Reiligion ganz unvermeidlich, die weiß, daß Gott und sein Wesen über alles Menschenbegreifen geht. Dieses Zugeständnis finden wir auch bei Wendland, namentlich in dem oben schon zitierten Ausspruch: alle Versuche, Gottes Wirken „von der Eigenart des menschlichen Wirkens her und mit unseren Kausalitätsbegriffen" zu beschreiben, seien eben nur Versuche mit mehr oder minder unzureichenden Mitteln, da das Wirken Gottes „dem Wesen nach von allem menschlichen Wirken verschieden und ihm überlegen" ist. Ist damit nicht der „Symbolismus" in unsern Aussagen über Gott zugestanden? Ja, ist's dann aber erlaubt, diese Aussagen nun als solche Versuche, Gottes Wirken uns menschlich deutend nahe zu bringen, unmittelbar so, wie wir sie bilden, zu nehmen und mit der Wirklichkeit unsrer wissenschaftlichen Erfahrung zusammenzubringen, damit sozusagen auf eine Fläche zu zeichnen, so daß unsere Anthropomorphismen über Gott in die „Lücken" des profanen Weltbildes — Wendland selbst redet ja von solchen Lücken — zu stehen kommen? Wenn jene Aussagen nicht zutreffende Beschreibungen des göttlichen Wirkens sind, sondern im Anthropomorphistischen sich haltende Umschreibungen — und das gesteht Wendland doch zu —, kann es dann wirklich das richtige Verfahren sein, sie mit den Aussagen unserer wissenschaftlichen Weltdeutung so unmittelbar zusammenzuhalten?

Ich meine, hier rächt sich bei Wendland, daß er nicht vor all' seinen apologetischen Ausgleichungen, als er die Gedanken entwickelte, welche der Glaube denken muß, gleich das mit in Erwägung zog, was er dann im Verlauf seiner Darlegungen mehr nebenbei berücksichtigt: die Inkonzinnität unserer Vorstellungen vom Weltwalten Gottes. Die hätte gleich im Anfang einen stärkeren Ton bekommen müssen; und die Vorstellungsbildungen unserer religiösen Überzeugung hätten gleich im Anfang klar und scharf darauf hin angesehen werden müssen, wo bei ihnen die Grenze der anthropomorphisierenden Veranschaulichung läuft und was wirklich jenseits dieser Grenze liegt als die eigentliche Gewißheit, welche sich uns durch solche Einkleidung in greifbare und wirksame Nähe rückt. Dann wäre deutlich geworden, wie Gottes Weltwalten, mit Kant zu reden, ein „überschwänglicher" Begriff ist, der unsere theoretische Vernunft zu Boden schlägt; und die mühseligen Kleinlichkeiten des ganzen Versuchs — so wenigstens empfinde ich, was von andern Seiten so gerühmt wird — wären vielleicht unterblieben.

Gehen wir da einmal aus von dem persönlichen Vorsehungsglauben und seinen Gewißheiten. Ich habe bisher immer für eine der zutreffendsten Umschreibungen dieser religiösen Gewißheit Paul Flemings schöne Worte gehalten: „Es kann mir nichts geschehen, als was Gott hat ersehen und was mir heilsam ist"; und eines andern habe ich mich bisher nicht können überzeugen lassen. Darin liegt aber doch: Wie es tatsächlich geht und wie es immer gehen wird, so waltet es Gott, der am besten weiß, was mir wahrhaft heilsam ist. Er denkt mir immer und in jedem Augenblick nicht nur irgendwie Gutes, sondern das mir Beste zu; und was immer mich trifft, ist so ein mir Zugedachtes. Darum „ich nehm es, wie er's giebet. Was ihm von mir beliebet, *dasselbe* hab' ich auch erkiest". Hier haben wir doch einen Vorsehungsglauben, der Gottes Vorsehungswalten *im Tatsächlichen* gläubig zu erfassen sucht. Die ganze Doktorfrage, ob Gott anders gekonnt hätte oder anders könnte, ist hier garnicht vorhanden, nicht aus irgendwelchen deterministischen Anwandlungen, sondern einfach wegen des festen Vertrauens, daß „was er tut, mir heilsam ist."

Also: alles Geschehen ist Gottes Tun als Walten zum Heil; wie immer es uns erscheinen mag, es ist doch so. Das ist keine starre Unabänderlichkeit ewiger Vorsehungsbeschlüsse; es ist, ohne dergleichen ungenügende Anthropomorphismen — denn nichts anderes sind doch auch jene ewigen Ratschlüsse[1]) —, einfach die klare monotheistische Gewißheit des christlichen Vaterglaubens: Gott waltet in allem zum Heil, und es ist so, wie es ist, durch dies sein Wirken und Walten; wirkte und waltete er nicht zum Heil, dann wäre garnichts von alledem. Gottes Tun läßt sich da garnicht als ein besonderer Einschlag herauswirren. Nicht etwa deshalb nicht, weil Menschenaugen dazu nicht scharfsichtig genug sind, sondern weil Gottes Tun etwas so absolut Übergreifendes hat, daß schlechterdings nichts aus seinem Tun herausfällt, nicht nur als aus einem Allmachttun, sondern als aus einem Heilstun. Gott geht immer den graden Weg, d.h. aber, er braucht

[1]) vgl. meinen Artikel: Naturgesetz, Gott und Freiheit. Zeitschrift f. Theologie u. Kirche 1907.

sich auf Eventualitäten in Wirklichkeit nicht einzurichten, weil es dergleichen für ihn garnicht geben kann. Was immer geschieht, das geschieht aus seinem Heilswillen. Genau so weit, als etwas nicht aus diesem seinem Willen geschähe, wäre er eben nicht mehr der wirklich allwaltende Gott des monotheistischen Heilsglaubens. So ist's, mögen wir es nun begreifen oder nicht. Dafür eben ist Gott Gott und mehr als das sublimste ausmeßbare Einzelwesen, das mit einer vorhandenen, einmal von ihm ins Dasein gerufenen Welt dies oder jenes Bestimmte zu erreichen sucht. Das sind auch schon wieder Anthropomorphismen, die der Art des göttlichen Weltwaltens grade nicht wirklich gerecht werden.

Das alles tendiert in der Richtung irgendwelcher Ineinssetzung des Gotteswillens als eines Heilswillens mit allem tatsächlichen Geschehen: das sind alles die sicheren Schritte des Willens, der alles Weltdasein und Weltgeschehen trägt. Wirklich alles; denn so ist es doch tatsächlich, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen", d.h. ursprünglich gleich so gemeint sind, nicht erst zum Besten gewendet werden, nicht nur allerlei Übel und Not, die sich aus dem Naturzusammenhang ergeben, sondern auch das Übel, das Menschen uns antun, also Wirkungen der menschlichen Sünde auf uns, auch die Versuchungen, die uns bedrängten. Selbst die eigene Sünde und Schuld kann davon nicht wirklich ausgenommen werden. Gott ist immer vollständig Herr der Situation; sonst wäre nicht der unbedingte Verlaß auf seine persönliche Vorsehung grade auch uns selbst gegenüber. Er ist aber wirklich Herr der Situation nur dann, wenn hier wirklich nichts ist, was aus seinem Willen herausfällt; das heißt aber letztlich: er macht's.

Es ist ganz gewiß nicht eine eigentümliche Gedankenverirrung, wenn bei Männern wie Augustin, Luther, Calvin mit so elementarer Gewalt jene Ideen hervorbrechen, denen Schleiermacher in seinem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl einen Begriffsausdruck schafft. — Da droht dann freilich die berühmte Paradoxie von Gott als dem Urheber des Bösen. Als ob hier im Bereich des religiösen Glaubens Paradoxieen ernstlich einen Gegenbeweis bedeuten könnten! Es muß sich ja vielmehr über allem Gegensatz zwischen Gott und Sünde der übergreifende Gedanke behaupten, daß auch die Sünde nicht eine Eventualität für Gott ist, daß er ihrer vielmehr ganz und gar mächtig ist. Sonst wäre ja Gott erst dann wieder wirklich er selbst, wenn er dies ihm absolut Entgegenstehende — ja wie denn nun? äußerlich vernichtet haben würde? Dann wäre er seiner als eines Innerlichen überhaupt nicht wirklich Herr geworden; die äußerliche Vernichtung wäre grade ein Dokument seines innerlichen Unvermögens. Also wenn er alles Entgegenstehende innerlich überwunden hätte? Dann war er seiner entweder tatsächlich immer innerlich Herr, und es lag an ihm, daß sich das sozusagen nicht gleich zeigte. Oder es lag wirklich nicht an ihm, er tat immer sozusagen sein Möglichstes; sie aber ließen seine Gottheit nun erst innerlich gelten. Im letzteren Falle ward er wohl endlich wirklich Gott, aber — derb ausgedrückt — von Geschöpfes Zulassung. Nur im ersteren Fall treten wir seiner Gottesmajestät mit unserm rätselnden Deuten nicht zu nahe.

Das aber ist eben jener in allem Dualismus der Sündenbeurteilung sich als übergreifend behauptende paradoxe Gedanke, von welchem jene tief und ernst urteilenden und fühlenden Großen der Religion nicht loskamen.

Ich weiß ja wohl, daß man hier sehr viel Schönes zu reden weiß von einer von Gott selbst verliehenen Freiheit und einer darin liegenden Selbstbeschränkung seiner absoluten Gottesmacht, die als eine Selbstbeschränkung doch nicht eine wirkliche Beschränkung sei. Aber merkt man denn nicht, wie man mit dem allen sich mitten darin befindet, das Gottesgeheimnis durch anthropomorphisierende Symbolik dem Verständnis um einiges näher zu bringen? Und empfindet man nicht, wie alle diese unschuldigen Kartenhausgebäude, sobald sie mehr als das sein wollen, der scharfe und kräftige Windhauch des vollen monotheistischen Bewußtseins mit Recht über den Haufen bläst?

Diese strenge Fassung der allweisen Allverursachung Gottes als des weltallmächtigen Heils- und Vorsehungswillens darf nur nicht in eins gerückt werden mit den deterministischen Gedanken, mit denen sie so leicht Hand in Hand geht; so grade auch bei Schleiermacher nicht minder wie bei Luther, Calvin und Augustinus. Das alles ist lediglich Versuch, wie Gott so ausnahmslos allwaltend vorzustellen sei. Das Hilfsmittel ist etwa sein ewiger Ratschluß. Das aber ist – wie schon gesagt — eine durchaus anthropomorphe Vorstellung und gewiß keine glückliche; denn sicher erhält so der Vater im Himmel die starren Züge eines unerbittlichen Fatums. Nicht anders, wenn Schleiermacher in diesem Zusammenhang spinozistische Gedanken zu Hilfe nimmt. Göttliche Notwendigkeiten lassen sich religiös ertragen wirklich nur als Verkleidung und nur, soweit aus dieser Verkleidung die zuverlässige Sicherheit und weltüberlegene Treue des unwandelbaren, allverursachenden Vaterwillens noch herauszuschauen vermag; sonst ist's Veranschaulichung, die ihren Zweck verfehlt.

Und dann noch ein anderes Mißverständnis, nämlich als werde Gott bei solchen Vorstellungen zur Weltseele degradiert, weil nämlich sein Tun und Walten zu sehr ganz hineingezogen werde einfach in das tatsächliche Geschehen. Es ist doch ein sehr deutlicher Unterschied zwischen einer Weltseele, die sich ganz und gar im jeweiligen Tatsächlichen auslebt, und dem allwaltenden und allverursachenden Gotteswillen, der gänzlich und restlos Herr ist in und über dem allen.

5.

Hier ist aber nicht der Ort, all diesen Problemen weiter in ihrem ganzen Zusammenhang nachzugehen. Es kam uns jetzt nur darauf an, den religiösen Gedanken der göttlichen Allverursachung grade an seinem problemreichsten Punkte klar herauszustellen, ohne alle seine Paradoxie herabmildernden Abstriche. Dieser Gedanke steht hinter einem Vorsehungsglauben, der ohne wenn und aber sprechen kann: „Es kann mir nichts geschehen usw." Denn in der Konsequenz solchen zuversichtlichen und vertrauenden Ausspruches liegt doch: wenn es dann kommt, wie es kommt, eben darin Gottes väterliche Vorsehung zu glauben, zu suchen und wohl auch zu erkennen, je nachdem, wie es dem Gläubigen jeweilen gegeben sein wird,

balde oder auch hernach – wobei selbstverständlich die göttliche Vorsehung mit ihrer Führung ebensowohl eine Abwehrtat wie ein geduldiges Ertragen meinen kann, was zu erkennen eine vornehmliche Aufgabe des Gebetes sein wird.

Liegt es aber so in des rechten Glaubens Art, Gottes Wirken und Walten kühn zusammenzudenken mit allen, auch den allerrätselvollsten Schickungen, dann ist ihm im Prinzip letztlich restlos alles ein Gotteswirken, nur daß er, nicht in allem dies Gotteswirken zu erkennen, bescheiden zugibt. Wohl ist ein Unterschied zwischen den Dingen und Ereignissen: es gibt welche, in denen erkennen wir den waltenden Gott; und es gibt andere, darinnen erkennen wir ihn nicht. Das ist aber genau genommen ein Unterschied in unserem Erkennen. Es ist etwa so, wie wenn der Gatte seiner jungen Frau wirklich alles und jedes nach seinem Geschmack und seinem Meinen hätte einrichten lassen; ihr aber wäre seine Art doch noch nicht so ganz und gar vertraut, daß sie nun wirklich aus jedem seinen Sinn heraus zu erkennen vermöchte – wie ja überdem, da unser menschliches Gleichnis unzureichend sein muß, tatsächlich immer unendlich vieles nicht sein eigenster Gedanke und seine eigene Hand, sondern Gewohnheit und Maschinenwerk sein würde. Nur soweit wir ihn kennen, der in seinen Werken lebt, vermögen wir ihn auch als deren Werkmeister zu erkennen, wiewohl tatsächlich alles das Gepräge seiner Hand und seines Geistes trägt. Stumm verehren müssen wir darum seine waltende Nähe allüberall; und allüberall zusehen, wieviel wir davon wohl ahnend zu schauen vermögen. Dabei kann es dann aber keinen Unterschied machen, ob die Sache nach der Regel geht oder nicht, ob es „notwendig" ist oder „zufällig", ob etwas spezifisch Neues oder ein sich wiederholendes Altes. Das Alles kann uns nicht sehen lassen, daß er da ist – wie er denn tatsächlich da ist. Das alles sind Unterschiede, die gehen ihn garnichts an, sondern nur uns in die Zeit und Endlichkeit gebannte Wesen. Sondern darauf kommt es immer allein an, ob und wieweit wir aus dem Gang der Ereignisse unseres Lebens seinen Willen an uns und seine helfende Erziehung herausspüren, und bei Weltereignissen, wieweit sie ihn, der immer nach seiner Art darin handelt und immer auch auf uns hin, nach seiner Güte oder seinem heiligen Ernst, nach seiner Unerforschlichkeit und Majestät, nach seiner Freundlichkeit und Milde nahe werden lassen. Nur so wird die ganze Überschwänglichkeit der Glaubensidee vom allmächtigen Heilswirken Gottes in der Welt klar festgehalten. Das aber ist der eigentliche Glaubensgedanke.

Wohl zu unterscheiden ist hiervon allerlei Versuch, von diesen Gewißheiten in der Sprache der religiösen Anschaulichkeit mit ihrer anregenden Gemütswirkung zu reden, sei es, um sich selbst das an sich Unfaßliche näher zu bringen, sei es, um andern eine Ahnung davon zu erwecken, denen die Sache selbst innerlich noch nicht bekannt ist und darum ohne alle solche anschaulich wirksame Nahebringung gänzlich fremd bleiben müßte.

Hier muß man sich nun von vorne herein klar sein: bei solchem Versuch, das Überschwängliche faßlich zu machen, kann es nie ohne Rest

wirklich aufgehen; irgendwo muß die Sache nicht stimmen. Zwei Versuche stehen zur Auswahl: der Anthropomorphismus vom ewigen göttlichen Ratschluß, der sich mit unfehlbarer Notwendigkeit in allem, was geschieht und getan wird, zur Ausführung bringt; oder der Anthropomorphismus von einem treuen Festhalten Gottes an seinem Heilsziel und einem allmählichen Durchführen desselben durch alle Eventualitäten hindurch. Der ersten von diesen beiden anthropomorphisierenden Veranschaulichungen hat Wendland sehr schön ihr Ungenügen nachgewiesen. Er meint, darum müsse man sich für die andere entscheiden. Aber auch die ist ja nicht mehr als selbst auch wieder nur eine andere Art anthropomorphisierender Veranschaulichung und leidet darum nicht minder an einem gewissen Ungenügen. Sie ist sogar an einem sehr entscheidenden Punkt ungenau, nämlich eben da, wo Gott wirklich Gott ist und also ganz etwas anders als auch die sublimst gedachte menschliche Vernunft, Güte, Weisheit, Macht und Treue. Gott aber ist darin Gott, daß er — ob wir das nun begreifen oder nicht — tatsächlich immer unwiderstehlich den graden Weg geht d.h. aber eben auf Eventualitäten sich überhaupt nicht erst einzurichten braucht, wie alles was wir Vernunft, Weisheit und Treue nennen, auch nicht auf wirkliche Widerstände, wie alles, was wir Macht nennen, denn „sein Werk kann niemand hindern" — er braucht sich nicht anzustrengen.

Darum handelt sich's hier garnicht um ein strenges Entweder — Oder, sondern vielmehr darum, in der Erkenntnis des Ungenügens beider Anschaulichkeiten, sie neben einander bestehen zu lassen und die eine durch die andre zu ergänzen. Unstatthaft wird beides — aber wirklich auch beides, eines genau so wie das andre — sobald es mehr sein will, als ein Versuch, von demjenigen zu reden, was tatsächlich überschwänglich ist.

Hat es aber diese Bewandnis mit den von Wendland bevorzugten Anthropomorphismen, dann faßt er mit seinem Bemühen darum, diese Anschaulichkeiten nun unmittelbar mit dem Weltbild der wissenschaftlichen Erkenntnis zusammen zu tragen, die Sache am falschen Ende an. Daß diese Veranschaulichungsversuche mit den ihnen anhaftenden Inkonzinnitäten mit irgend einem Weltbild wissenschaftlich vereinbar seien, kann ja garnicht verlangt werden; es hat darum auch wenig Zweck, ein solches Zusammenpassen nachzuweisen. Nur dann lohnt sich diese Mühe, wenn man diese sekundären religiösen Vorstellungsbildungen für den unmittelbaren Ausdruck primärer Gewißheiten nimmt.

6.

Nach dem allen sind wir genügend vorbereitet, um auf das Wunder zu kommen.

Was ist denn Wunder? — „Wenn wir unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren" sagt Wendland (S. 22) „so haben wir guten Grund, das Wort Wunder für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt". Das würde — wenn wir zunächst einmal von der Bezeichnung „markant" absehen — vortrefflich mit demjenigen zusammenstimmen, was wir oben über das allmächtige Heilswalten Gottes ausführten und über unser

Erkennen dieses Waltens. Danach ist alles uns erkennbare Gottestun Wunder, einfach, weil es uns als Gottestun erkennbar wird; irgend eine andere Qualität sonst noch wird von einem Wunderereignis nicht verlangt als diese seine religiöse Beziehung, die mit der Art seines Eintretens nach dem oben Ausgeführten garnichts zu tun zu haben braucht.

Über diese Linie führt auch nicht hinaus, daß nach Wendland Wunder der Ausdruck sein soll für das reale Wirken des Transszendenten im Sinnlich-sichtbaren. Wir nennen Wunder, woran uns dieses Realverhältnis bewußt wird. So verstanden, ist dem Frommen die Welt rings voll Wunder, ja noch mehr: es ist alles ein „Wunder seiner Hand"; und wenn wir nicht noch mehr Wunder sehen, liegt es an der Kurzsichtigkeit unseres irdischen Blickes. Daß sich das Transszendente nicht ferne hält, sondern in unserer Erfahrungswelt erfahrbar auf uns wirkt, ist eine Grundüberzeugung aller lebendigen Religion, der darum das Wunder selbstverständlich ist.[1])

Für Wendland liegt das Entscheidende des religiösen Wunderbegriffs aber doch wo anders; und was er mit „Ausdruck" „für das reale Wirken des Transszendenten im Sinnlich-sichtbaren" und mit Ereignissen meint, „an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt", ist demgemäß auch etwas Besonderes. „Wunder sind Ereignisse, die aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang nicht zu erklären sind, sondern einem unmittelbar schöpferischen Wirken Gottes entspringen" (S. 8).[2])

Nach unseren früheren Ausführungen haben wir die hier zu Grunde liegende Gegenüberstellung zu bemängeln. Ereignisse, die aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang zu erklären sind d.h. sich dessen von uns durchforschten kausalen Beziehungen einordnen, und schöpferisches Wirken der allwaltenden Gottesmacht sind für die rechte religiöse Beurteilung unter dem Gesichtspunkt der Überschwänglichkeit des schöpferischen Allwaltens und Allverursachens Gottes — dem eben eo ipso das Prädikat schöpferisch zukommt — gar kein Gegensatz. Und auch für unser religiöses Ergreifen des göttlichen „Wunderwaltens" in den Ereignissen spielt diese Unterscheidung keine Rolle, wenn es nämlich hierbei wirklich darauf ankommt, daß uns Gottes Wille zum Heil aus dem Gang der Ereignisse entgegentritt und nicht sonst etwas, z.B. eine Bestätigung sekundärer religiöser Vorstellungsbildungen. Nun handelt es sich aber bei Wendland tatsächlich um dies Letztere. Eine noch etwas weiter ausholende Auseinandersetzung über den religiösen Wunderbegriff wird darum nicht umgangen werden können.

Vom Wunder gilt ähnliches wie vom Gebet. Es ist uraltes religiöses Gut und stößt seine primitive Form nicht ohne weiteres ab, wenn es zu höherem Gebrauch und Sinn emporgehoben wird. Das polytheistische Wunder ist ein auffallendes Ereignis, das sich aus der Reihe des sonst

[1]) Vgl. meine Schrift: Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. Göttingen 1903 S. 1ff.

[2]) Diese Definition gibt W. zunächst als Definition dessen, was man, relative und absolute Wunder unterscheidend, unter absolutem Wunder versteht. Er bekennt sich dann zu dieser Definition mit Ablehnung jener Unterscheidung.

geläufigen Geschehens durch irgend eine eindrückliche oder erschreckende Bemerkbarkeit abhebt. Es steht auf einer Linie mit der auffallenden Tat eines hervorragend starken, klugen und sonstwie der Dinge mächtigen Menschen. Die Gottheiten sind hier ja als Wesen gedacht, die innerhalb einer tatsächlich vorhandenen Welt ihre Wirkungen tun, ganz ähnlich wie der Mensch das vermag, nur viel gewaltiger und eingreifender. Die Grundvoraussetzung ihrer τέρατα und θαυμαστά ist ein gewisses Nebeneinander der Welt als einer Summe wirksamer Faktoren und jener mit Übermacht da hineinwirkenden Gottheiten. Hier ist selbstverständlich, daß man die Besonderheit des Verursachers an einer empirisch bemerkbaren Besonderheit der Wirkung erkennen muß. Freilich betätigen sich so, mit gewissen Art- und Gradunterschieden vielleicht, böse und gute Gewalten, Dämonen, Gottheiten und gewaltige menschliche Zauberer, die ganz ähnliches vermögen bis zu Verfinsterungen des ganzen Himmels und Erschütterungen der Erde.

Diese Art Wunder beseitigt an sich der klare und wirklich konsequente Monotheismus. Der ihm wesentliche Gedanke der schöpferischen Allverursachung Gottes schließt ein empirisches sich Abheben des göttlich Verursachten von anderem Geschehen aus. Der alte Gedanke eines göttlichen „Eingreifens" kann hier nur noch als sekundäres religiöses Vorstellungselement oder als veranschaulichender Anthropomorphismus weiter Bestand haben, dann aber nicht als eine Vorstellung, für welche man im Lauf der Dinge und Ereignisse nach einer Bestätigung suchen müßte oder nach einer Möglichkeit, sie darauf anzuwenden.

Wendland redet in diesem Zusammenhang „von einem Wirken Gottes, durch das der weltmächtige Gott seinen Willen im Naturgeschehen zur Geltung bringt" (S. 18). Diese an die polytheistische Grundanschauung gemahnende Redewendung ist an sich garnicht zu beanstanden. Anstatt ganz neue Anschaulichkeiten irgendwie zu erfinden, bedient sich die religiöse Sprache zu ihren Veranschaulichungen immer altüberlieferten Vorstellungsgutes. Zu beanstanden ist nur, daß Wendland diese Gedankenbildungen so eigentlich nimmt. Er wird sagen: das tut ja aber doch die lebendige Religion auch, und nach deren Meinung fragen wir jetzt. Es ist aber wirklich ein Unterschied, ob die lebendige Religion das sagt, die in andern Momenten diese anschaulichen Dinge durch eine starke Stimmung der Unbegreiflichkeit des wirklichen Allwaltens Gottes wieder korrigiert und das Recht des Lebendigen hat, in gewissen Unausgeglichenheiten herüber und hinüber zu oszillieren; oder ob es der theologische Denker sagt, dem aufgegeben ist, nicht dieses Leben einfach nachzuerzählen, sondern über seine Zusammenhänge wirkliche Klarheit zu verschaffen. Er muß darum unmittelbar in jene Anschaulichkeiten selbst jene Korrekturen und Einschränkungen hineintragen, welche die unmittelbare Religionssprache ihnen in anders orientierten religiösen Ideen hinzufügt. Das heißt aber, er muß sich aussprechen, daß diese Aussagen trotz allem auch von der lebendigen Religion tatsächlich doch nicht so eigentlich gemeint sind, wie sie es im Augenblick vielleicht selbst glauben mag.

Von der alttestamentlichen Vorstellung sagt Wendland (S. 18): Da Gott die Natur geschaffen, „steht sie ihm jeden Augenblick zur freien Verfügung. Gott greift ein und verwendet die Naturkräfte zu seinen Heilszwecken." Auch das sind Gedanken, die er sich aneignet. Und auch sie sind gewiß nicht zu beanstanden, wenn sie als sekundäre Veranschaulichungen gemeint sind. Aber sie dürfen nur nicht wieder das letzte Wort sein wollen. Sonst wäre zu erinnern, daß Gott garnicht „einzugreifen" braucht und zu „verwenden", und daß hier garnichts etwa so „zu seiner freien Verfügung" da ist, wie z.B. das Kapital, welches sich ein Mensch als ganz sein eigenes erarbeitete. Vielmehr: er wirkt eben, und all diese Dinge sind und geschehen und bringen allerlei Wirkungen hervor ganz in der Richtuug seines Willens; und wirkte er nicht, dann wäre eben garnichts. Er braucht es deshalb nicht wirklich zu verwenden, weil es ja garnichts ist als das, was er jetzt eben will. Darum auch ist Gottes Welterhaltung im tiefsten Grunde ein enger und kleiner Begriff, wenn nämlich Erhaltung hübsch abgegrenzt werden soll gegen Neuschöpfung; „Gottes Tun ist aber eigentlich immer schöpferisch", das müßte zum mindesten als notwendige Ergänzung und Berichtigung gleich hinzugefügt werden.

Das Entscheidende aber für Wendlands Wunderbegriff ist doch wohl dieses, daß im Wunder das Neuschöpferische im göttlichen Tun zur Erscheinung kommt und erfaßt wird; in dieser Richtung geht ja auch seine ganze Wunderapologetik. — Diese Kennzeichnung des Charakteristischen am Wunder legt den Ton auf das „Neu". Darum redet Wendland statt dessen auch von „Taten Gottes, die aus dem bisherigen Weltbestande nicht hervorgehen", von einem „Eintreten von Faktoren, die prinzipiell aus dem vorhandenen Weltbestande nicht zu erklären sind", von einem „Zustrom transszendenter Kräfte in die Welt", der eben an Ereignissen von jener eigentümlichen Art erkennbar sein soll.

Lege ich an diese Aufstellungen den Kanon an, den Wendland selbst an die Hand gibt: „Wenn wir unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren, so haben wir guten Grund, das Wort „Wunder" für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt." Dann ist dieser spezielle Wunderbegriff allerdings zu eng gefaßt; es ist durchaus nicht nötig, daß ein Ereignis diesen Charakter des „Neuen" trägt, soll uns aus ihm Gottes Wirken in besonders deutlicher Weise entgegentreten. Oder steckt es in dem Beiwort „markant"? Ist das zu deuten als auffallend wegen jenes bestimmten Merkmals? Es hat doch wohl auch bei Wendland dort einen allgemeineren Sinn. Und doch: Für den christlichen Gottesglauben ist das Teleologische ganz wesentlich. Gott wirkt vorwärts; nicht nur hat er einmal geschaffen, er schafft. So grenzt sich christlicher Theismus gegen allen Deismus ab. Und darum wird den Christen das Wirken Gottes ganz sicher „in besonders deutlicher Weise" dann „entgegentreten", wenn er sich in einem Ereignis von solchem schaffenden Vorwärtswirken Gottes berührt fühlt. Soll das christliche Wundererleben nur nicht auf Ereignisse von solcher Art eingeschränkt werden, dann wird gegen den Hinweis auf

diesen besonders wichtigen Punkt ganz sicher nichts eingewendet werden können.

Die Frage ist nun aber die: woran macht der Christ diese Erfahrung vom schaffenden Vorwärtswirken seines Gottes? Wendland antwortet: er sieht sich vor Ereignissen, „die aus dem bisherigen Weltbestand nicht hervorgehen", vor einem „Eintreten von Faktoren, die prinzipiell aus dem vorhandenen Weltbestande nicht zu erklären sind." Wirklich? so frostig geht es dabei zu? Ich würde meinen, diese Erlebnisse — denn eben um Erlebnisse handelt es sich hier doch — haben etwas ganz anders Elementares. Sie sind direkte Vorwärtsweisungen. Und wenn sie in noch unmittelbarerer Weise ins eigene Innere eingreifen, dann fühlt man sich dadurch ganz unmittelbar wohl in neue Zustände und Zusammenhänge hineinversetzt; dabei spielt aber doch die Erwägung, wie weit das nun im Vorhergehenden vorbereitet war oder nicht, gar keine Rolle, sondern das ist das Entscheidende, daß man hier die schöpferische Gottesmacht zu fühlen bekommt, die immer lebendig vorwärts wirkt. Nicht kausal nach rückwärts, sondern nach vorwärts ist das Erlebnis orientiert. So begegnet einem in bestimmten Ereignissen Gottes Wunderwirken; es liegt an ihrer vorwärts treibenden Kraft. Darin, daß er so handelt, ist er der lebendige. Oder ist etwa das das innerlich Bedeutsame, wenn jemand das innere Wunder der Neuwerdung an sich erfährt, daß ihm die „Unerklärbarkeit" davon stark vor die Seele tritt? Ist es nicht vielmehr das einfach Positive: „Siehe, es ist alles neu geworden"?

Wendland wirrt hier nun gleich die empirische Unableitbarkeit und empirisch-kausale Unerklärbarkeit des Neuen mit hinein. Das liegt aber doch garnicht unmittelbar im religiösen Wundererlebnis des teleologischen Monotheismus selbst darin. Dergleichen Erwägungen kommen erst einer nachträglichen Reflexion. Es handelt sich dann garnicht mehr einfach darum, daß Gottes schöpferisches Tun uns nahe trat, sondern darum, daß wir uns nun davon eine Anschauung bilden möchten. Die Anschauung aber, welche Wendland zu bilden für richtig hält, fällt aus der Idee der Überschwänglichkeit des göttlichen Tuns heraus. Anstatt zu sagen: mitten im Zusammenhang der Dinge und Ereignisse schafft Gott immer vorwärts seinen Zielen entgegen, und wir dürfen davon Erfahrungen machen, und dann reden wir von einem Erlebnis seines Wunderwaltens: statt dessen sagt er: wir dürfen erfahren, wie Gott Dinge und Ereignisse schafft, die, aus dem gegebenen und uns erkennbaren Zusammenhang der Ereignisse nicht erklärbar, allein durch einen Zustrom transzendenter Kräfte hervorgetrieben sein können.

Wenn das alles nicht mehr sein wollte als veranschaulichende Nahebringung desjenigen, was über unser Begreifen geht! Dann wäre wieder nichts dagegen zu sagen. Aber so ist es hier eben nicht klar erfaßt. Wendland verquickt vielmehr diese Veranschaulichung so unmittelbar mit dem religiösen Wunderfaktum, daß der Eindruck entsteht, als bestehe dessen spezifischer Inhalt in diesen seiner veranschaulichenden Nahebringung ganz dienlichen Anthropomorphismen. Was als altes religiöses Vorstellungsgut

(der polytheistischen Stufe) sehr wohl zum Zweck der Veranschaulichung des an sich Überschwänglichen seine Verwendung finden könnte, dem darf darum nicht gleich auch derselbe religiöse Erkenntniswert beigelegt werden. Die von Wendland mit Recht hervorgehobene Gewichtigkeit der religiösen Idee des wahrhaft neuschöpferischen Vorwärtswirkens Gottes ist keineswegs geeignet, jenen Anschaulichkeiten eben dasselbe Gewicht zu verleihen. Auch hier hat Wendland die Dinge nicht klar genug geschieden.

7.

Entsprechend seiner Orientierung an bestimmten sekundär bedeutsamen religiösen Veranschaulichungen der überschwänglichen Idee vom wunderbaren Allwalten Gottes bewegt sich Wendlands Wunderapologetik in der Hauptsache in der Richtung, daß die „Offenheit" des Weltgeschehens für die neuschöpferischen Eingriffe Gottes nachzuweisen versucht wird. Zu dem Zweck wird 1) der geschlossene Kausalnexus des Weltgeschehens mit seinem Zwangscharakter aufgehoben, 2) neben die Kategorie der Notwendigkeit als ebenso ernsthaft geltende die der Möglichkeit gestellt, 3) auf das allem wirklichen Werden eigentümliche Eintreten von spezifisch Neuem und eben darum nicht ausschöpfend Erklärbarem und endlich 4) auf die Bedeutsamkeit des „Zufälligen" hingewiesen.

Wendlands Bestreitung der Vorstellung vom ehernen Naturgesetz, in welchem alles Geschehen ausnahmslos beschlossen ist, wird jeder zustimmen, der sich wie er durch die Ausführungen Rickerts hat überzeugen lassen. Die naturwissenschaftliche Kausalität mit ihrer Notwendigkeit hat gewiß ihren nur begrenzten Geltungsbereich. Sie bezieht sich nicht auf die fortlaufende Realabfolge aller individuellen Ereignisse. Sie hat es vielmehr lediglich zu tun mit der in aller wirklichen Abfolge des Weltgeschehens beobachtbaren festen Wiederkehr neben Gleichartigkeiten in der Gestaltenfülle der individuellen Dinge von Gleichartigkeiten auch in der Einzelabfolge der Ereignisse (auf ein Ereignis von der Art a pflegt mitten in der Verflechtung des realen Geschehens ein solches von der Art b zu folgen). So wenig sich aber die individuelle Fülle der Gestaltungen aus den allgemeinen Dingbegriffen deduzieren läßt, ebensowenig die tatsächliche Mannigfaltigkeit des realen Geschehens aus den allgemeinen Ereignisbegriffen oder Gesetzen.

Immerhin wird hier doch so etwas gewonnen wie Notwendigkeit, wenn auch nicht eine Notwendigkeit alles konkreten Einzelnen. Ist es Übertreibung zu sagen: „alles ist notwendig" — im naturwissenschaftlichen Sinn —, so läßt sich doch dagegen nichts vorbringen, daß es „unverbrüchliche Ordnungen" gibt. Mit solchen rechnet auch Wendland. Er lehnt darum allerlei auch biblisch berichtete Wunder ab. Daneben aber behauptet er: für den Glauben können diese Ordnungen nicht als prinzipiell unverbrüchlich gelten; Gottes Allmacht sei an sie nicht gebunden.

Diese „unverbrüchlichen Ordnungen" wären aber doch wohl eines weiteren Nachsinnens wert gewesen. Grade ihr Vorhandensein ist doch wohl auch mit Ursache, daß die auf solche Weise fest geordnete Erfahrungswelt auf uns den Eindruck des „Vernünftigen" und Vernunft-

durchwalteten macht; und das um so mehr, je mehr sich uns die Überzeugung befestigt, daß diese Ordnungen im innersten Wesen der Dinge wurzeln, eine Gewißheit, welcher die Naturwissenschaft durch allerlei abstraktere oder anschaulichere Hilfskonstruktionen greifbaren Ausdruck und Anschaulichkeit zu geben versucht. Diese Ordnungen sollen nun nach Wendland als etwas betrachtet werden, das die göttliche Allmacht selbstverständlich ignorieren könnte, wenn sie wollte. Ja, sind wir da nicht wieder mitten darin in den schönsten Anthropomorphismen, ohne die tatsächliche Unzulänglichkeit derselben hervorzuheben? Gemeint ist dabei natürlich: Gott ist absolut Herr dieser Ordnungen, nicht sie herrschen über ihn. Daß er ihrer absolut Herr ist, scheint am greifbarsten zum Ausdruck zu kommen, wenn er sie auch gelegentlich ignorieren kann oder doch „könnte, wenn er nur wollte." Aber wäre er ihrer nicht auch dann Herr, wenn er es überhaupt nicht nötig hätte, sie je „zu ignorieren", da sie tatsächlich überhaupt nie anders können als dem dienen, was er will? Daß er absolut Herr dieser Ordnungen ist, wäre auf diese Weise sogar noch besser zum Ausdruck gebracht.

Oder wollen wir jene Ordnungen wirklich ernstlich neben ihm verselbständigen, etwa, um Gottes unerforschlichen Ratschluß zu entlasten? Allerlei Böses — nach unserm Urteil — tut nicht er; da wirken sich eben jene Ordnungen aus. Wie fein wir uns doch auskennen in dem überschwänglichen Wunder des göttlichen Weltwaltens! Statt dessen scheint es mir beides zugleich, weiser und frömmer, die Überschwänglichkeit des göttlichen Allmacht- und Heilswaltens unmittelbar in seinen unverbrüchlichen Ordnungen als eine Sache zu verehren, die über unser Begreifen geht. Starre Züge bekommt dadurch das Angesicht des himmlischen Vaters nicht. Das wäre nur dann der Fall, wenn wir in jenen festen Ordnungen die Weltformel zu sehen meinten. Das lehnen wir mit Wendland ab. Wenn aber der freundliche und zugleich bis ins Innerste ernste Glanz seiner Vateraugen uns aus überschwänglichen Verborgenheiten seines Waltens entgegenleuchtet, so entspricht das m. E. doch mehr unserer Stellung zu ihm als — man verzeihe den Ausdruck, ich möchte aber möglichst deutlich sein — naseweise Vertraulichkeiten darüber, was er an sich könnte oder nicht könnte. Wir wollen doch die Schwierigkeiten für unser Verständnis des göttlichen Waltens nicht zu klein machen — davon aber kann ich Wendlands Ausführungen nicht ganz freisprechen. Mir wenigstens hat es immer widerstrebt, wenn der apologetischen Bemühung Gott schließlich so hausbacken vertraut wurde wie der Großpapa, in dessen Westentasche man kramt. Dagegen aber ist ein gutes Antidoton das Naturgesetz, in welchem er als Herr waltet, das wir darum mit den erforderlichen Einschränkungen im übrigen für sein Gebiet der Erkenntnis in ganzer Geltung lassen wollen.[1]) Gottes Walten geht wohl nicht nur den Weg der stetigen festgefügten Wiederkehr

[1]) Wendlands Kampf gegen den Grundsatz der Äquivalenz der Ursache und Wirkung in der naturwissenschaftlichen Kausalität möchte ich hier wenigstens nennend hervorheben als ein solches meritum superabundans seiner Polemik gegen eine Überschätzung der Naturkausalität.

gleichartiger Ereignisse; es geht aber auch diesen Weg, ohne sich dadurch je so beengt zu fühlen, daß es ihn gelegentlich zu verlassen vorzöge — denn es ist ja eben sein Weg. —

Nachdem Wendland durch die Auflösung der alleinherrschenden Naturkausalität die entscheidende Abwehr hindernder Vorstellungen vollzogen hat, sucht er im Weltbild der wissenschaftlichen Erkenntnis weiter nach positiven Anknüpfungen für die ihm so wichtigen sekundären religiösen Vorstellungen von einer menschenähnlichen Beweglichkeit des göttlichen Waltens. Zu dem Zwecke unterstreicht er zunächst das allem wirklichen Geschehen eigentümliche Eintreten von spezifisch Neuem, das eben darum durch alles ihm Vorhergehende nicht ausschöpfend erklärbar sei.

Was hat es auf sich mit dieser Unableitbarkeit des im Werden als neu Hervortretenden? Daß sich überhaupt kein individuelles Ding oder Ereignis aus den Allgemeinheiten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis deduzieren läßt, sei zugestanden. Alles einzelne Wirkliche hat individuelle Ursachen seines individuellen Sonderdaseins. Die naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe erklären es nicht in seinem Dasein, wie sehr sie auch für dieses Dasein und seine Entstehung gelten mögen. Alles Individuelle d.h. aber letztlich die ganze konkrete Wirklichkeit, wenn wir sie von dieser Seite ansehen, bleibt für die naturwissenschaftliche Erkenntnisbildung unerreichbar.

Wendland knüpft nun aber nicht eigentlich an diesem Punkte an — höchstens in seiner Benutzung des Zufälligen befindet er sich wenigstens in der Nähe dieses Ausgangspunktes —; er hebt hervor, wie bei allem Werden in jeder Beziehung letztlich unerklärt bleibendes Neues entstehe; und hier ist ihm dann das Weltgeschehen „offen" für das „Einströmen" transzendenter Kräfte. Es handelt sich ihm also um das spezifisch historisch Unerklärbare. Wir werden untersuchen müssen, wie die historische Wissenschaft das Geschehen zu „erklären" versucht. Und hier dürfen wir nun ja nicht durcheinanderwerfen die Aufstellung naturwissenschaftlicher Gesetze, die für allen realen Werdezusammenhang gelten und sich auf die in ihm beobachtbaren Einzelregelmäßigkeiten beziehen (daß z.B. auch, als Cäsar den Rubikon durchschwamm, ganz dieselben Regelmäßigkeiten galten, wie wenn jetzt ein Pferd in die Schwemme geritten wird), und die eigentlichen geschichtlichen Erklärungsfaktoren durchaus individueller Art, die zu diesem bestimmten Ereignis führten. Das Ereignis gilt uns als historisch erklärt, wenn wir diejenigen Ereignisse aufzuzählen vermögen, deren Zusammentreffen uns durchsichtig macht, nicht daß nun dieses eintreten mußte (diese Notwendigkeit gehört allein in die Naturwissenschaft, nicht in die Geschichtswissenschaft), sondern daß es faktisch eintrat. Die individuellen Ereignisse berechenbar zu machen, darauf haben wir es mit ihrer Erklärung garnicht angelegt — so wie die naturwissenschaftliche Wirkung aus der Ursache berechnet werden kann[1]) —, sondern nur darauf, daß wir den tatsächlichen Zusammenhang „verstehen."

[1]) Das meint doch die Behauptung der Äquivalenz von Ursache und Wirkung, nicht irgend eine Identität, gegen die Wendland kämpft.

Nun gelingt uns auch das unendlich oft nicht restlos. Wir sind oft genug nicht in der Lage, die tatsächlichen Faktoren des betreffenden Werdezusammenhanges voll aufzuweisen und ihnen in alle ihre Verzweigungen nachzuspüren. Nehmen wir als Beispiel die Entstehung des Christentums und als dessen wesentlichsten ursächlichen Faktor die Person Jesu. Der Versuch, das Christentum historisch zu erklären, führt uns vor diese Persönlichkeit. Ähnlich ist's bei allen großen Wendungen in der Geschichte; zumeist sind die entscheidenden Verursacher Persönlichkeiten. Eine solche Persönlichkeit suchen wir nun auch zu erklären: wir operieren da mit Anlage, Einflüssen, Lebensschicksalen. Die Erklärung wäre geleistet, wenn uns aus dem allen psychologisch „verständlich" würde, wie dieser Mensch so werden und so wirken konnte. Das wäre die volle Lösung der Aufgabe in diesem Falle. Der „Freiheit" der persönlichen Entscheidungen bleibt so ihr voller Raum; wir suchen dieselben nur eben auch zu verstehen.

Auch darin dürfen wir uns durch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise nicht aus dem Konzept bringen lassen, daß uns unsicher wird, ob denn auf diesem Wege historischer Erklärung des Ereignisses oder einer Persönlichkeit ein wirklicher Zusammenhang gewonnen worden sei. Natürlich doch! Was denn sonst? Dadurch, daß ein Roß kein Zebra ist, hört es doch nicht auf, ein Einhufer zu sein. Es muß wirklich nicht aller reale Zusammenhang jenen Charakter des Berechenbaren tragen, der eine besondere Eigentümlichkeit der abstrakten naturwissenschaftlichen Regelmäßigkeiten ist. Auch Wendland erkennt an, daß die geschichtlichen Zusammenhänge als wirkliche Zusammenhänge zu gelten haben.

Diese Erklärung wird nun aber nicht immer glücken. Es fehlt uns etwa die erforderliche Auskunft über allerlei bedeutsame Lebensschicksale des Betreffenden; es fehlt uns vielleicht alle irgendwie genügende Auskunft über seine Anlage, seine Familie, seine Erlebnisse in den Jahren seiner Entwickelung usw., wie das ja gerade bei Jesus der Fall ist. Dann ist eine Erklärung natürlich nicht möglich. Das besagt aber doch garnichts weiter, als daß wir hier eben nicht weiter kommen. Nicht aber bedeutet es die empirische Konstatierung von etwas ganz Besonderem, einer spezifischen Unerklärbarkeit, die einem Fehlen der historischen Zusammenhänge gleichkäme. Es ist wirklich nicht mehr als eine ungelöste Aufgabe und nur in diesem Sinne eine Lücke. Viel eher wird der Historiker geneigt sein, auch hier das Vorhandensein von Zusammenhängen anzunehmen; nur daß sie uns unbekannt bleiben.

Unerklärt bleibt überall die individuelle Anlage; sie ist immer ein Neues; aber doch überall, ob es sich nun um Goethe handelt oder um Cesar Borgia. Hat sie darum keine Ursachen, nämlich historische, und fällt sie darum aus allen Zusammenhängen heraus? Warum denn? Bemüht man sich bei einer erschöpfenden Biographie nicht vielmehr möglichst um die Geschichte der Vorfahren, eben weil man von dort aus hierüber einiges Licht zu erhalten erwartet? Wir können nur all' diesen Verflechtungen und Verzweigungen d.h. aber Zusammenhängen, ganz eigentlichen Zusammenhängen nicht vollständig nachgehen; darum bleibt hier das meiste unerklärt.

Auch hier aber ist das Neue nicht ein im Prinzip Unerklärbares d.h. aus dem Zusammenhang Herausspringendes; es ist vielmehr nur so, daß uns die doch wohl vorhandenen Zusammenhänge undurchschaubar bleiben; und die Lücke ist wieder nicht in dem Zusammenhang der Dinge, sondern lediglich in unserer Erkenntnis des Zusammenhangs. Damit aber ist uns wenig geholfen, dann nämlich, wenn es uns auf das Verhalten Gottes zu den wirklichen Dingen ankommt, nicht auf das Verhältnis zwischen irgend einer anthropomorphisierenden sekundären Religionsvorstellung und einer Lücke in unserer Erkenntnis, zwei Dinge, die überhaupt nicht in direkte Beziehung zu einander gebracht werden können.

Statt dessen lassen wir Gottes überschwängliches Walten ebenso mitten in den von uns erkannten wie in den uns unerkennbaren Zusammenhängen des Werdens seinen neuschöpferischen Gang gehen. Sein Walten hat mit diesem unserem Entdecken oder Nichtentdecken der erklärenden Zusammenhänge ebensowenig etwas Besonderes zu tun wie mit unserm Entdecken oder Nochsuchen von Naturregeln und -gesetzen. — Nur das mag zugestanden werden: gelänge es unserer Vernunft je, hinter alle Zusammenhänge zu kommen, — es ist freilich dafür gesorgt, daß es dazu nicht kommen wird, — dann wäre ja freilich für Gottes überschwängliches Walten immer derselbe Raum, nur könnte unsere menschliche Einbildung sich in einen intellektuellen Machtdünkel hineinsteigern, gegen den auch dann noch überbleibende erkenntniskritische „wenn" und „aber" es vielleicht schwer hätten aufzukommen; und das wäre für die aller Frömmigkeit eignende Beugung vor dem Geheimnisvollen, das immer ein im Diesseitigen wirkendes Jenseitiges ist, eine böse innere Verfassung der Subjekte. Dafür ist es immer gut, wenn uns die Grenzen unserer Erkenntnis nicht zu weit gesteckt erscheinen. Das ist aber eine ganz andere Erwägung als Wendlands Operieren mit dem unerklärbaren Neuen. —

Und nun das „Zufällige". Ja, was ist denn das? „Zufällig" nennt die naturwissenschaftliche Betrachtung der Dinge alles das, was sie für sich seitab stellt als auf den Weg grade ihrer Aufgabe nicht liegend. So ist es „zufällig", daß dieser Mensch eine breitere Nase hat und jener eine schmalere; neben den wesentlichen Eigenschaften aller Dinge gibt es zufällige. Zufällig ist es auch, daß grade Meyer oder Schulze da standen, wo der tötende Stein herabstürzte, bei aller Notwendigkeit, daß erschlagen wird, wer ihm grade so in den Wurf kommt.

Das für die naturwissenschaftliche Auffassung Unwesentliche und Zufällige ist aber nicht irgendwie an sich selbst unwesentlich und zufällig; es liegt nur an der Betrachtungsweise. Von anderm Gesichtspunkt aus betrachtet ist vielleicht ganz dasselbe nicht zufällig oder unwesentlich. Beispielsweise ist die schmalere Nase wohl sogar sehr wichtig und wesentlich, vielleicht als erster Anlaß zum Glück oder Unglück des Lebens ihrer Besitzerin; und daß sich Schulze jetzt grade hier befindet, hat seine sehr guten Gründe, genau ebenso wie es seine sehr begreiflichen Gründe hat, daß jetzt eben dieser Stein grade hierhin fällt.

Aber daß das beides zusammentrifft, der Fall dieses Steines und

Schulzes Hiersein, das ist doch in sich selbst zufällig? Gewiß, ebenso wie es „zufällig" ist, daß ein Mensch von den Eigenschaften Bismarcks grade in jener Zeit lebte, da es zwischen Preußen und Österreich zu einer Entscheidung trieb, und wie immer, wenn wir ein Zusammentreffen ursächlicher Faktoren eines tatsächlichen Ereignisses lediglich als tatsächlich konstatieren können. Das heißt aber doch nicht mehr als dies: wir vermögen hier dem vorhandenen Zusammenhang weder den Charakter der Naturnotwendigkeit zu verleihen — was bei Einzelereignissen ja überhaupt nicht möglich ist —, noch ihn von mitwirkenden menschlichen Motiven nas zu durchleuchten, wie das etwa dem Umstand gegenüber der Fall sein könnte, daß Schulze jetzt grade hier unten vorbei geht. Das Wort „zufällig" behält auch hier seine negative und rein subjektive Bedeutung. Auch von ihm gilt: es bezeichnet nicht eine Lücke im geordneten Zusammenhang der Dinge, sondern lediglich eine Grenze in unserer Erkenntnis dieses Zusammenhangs. Das Zufällige ist lediglich das, was sich unserer Erkenntnis resp. Qer grade vorliegenden Erkenntnisart entzieht. Inwiefern das sich besser eignen soll, Gottes schöpferischem Allwalten eine Stätte zu bieten, als anderes Geschehen, vermag ich nicht einzusehen. Wohl aber mag es gewissen Anthropomorphismen leichteren Raum gewähren; ins leere Gebiet des Unbekannten läßt sich immer allerlei hineinzeichnen, was im Bekannten allerlei feste Umrisse kreuzen und schneiden müßte.

Und endlich der Hinweis auf die Kategorie der Möglichkeit! Wendland fordert für dieselbe eine gleiche ernstliche Beachtung wie für die einseitig bevorzugte der Notwendigkeit. Ich meine, sie findet diese Beachtung auch reichlich; wenn wir nämlich Möglichkeit so nehmen, wie Kant diesen Begriff bestimmt. Er hat dann am Begriff der Unmöglichkeit sein Korrelat. Möglich ist danach, was mit den formalen Bedingungen unserer Erfahrung übereinstimmt; unmöglich, was damit nicht zusammenstimmen würde. Uud Wendland macht bei seiner Ablehnung berichteter Wunder selbst Gebrauch von dieser Erkenntniskategorie. Was er dagegen als Möglichkeit neben die Kategorie der Notwendigkeit stellt und ihm gleiche Beachtung fordert, das ist ganz etwas anderes. Es ist nicht diese wissenschaftliche Kategorie. Es ist vielmehr das: „Es könnte so sein, es könnte auch nicht sein; wir wissen nichts darüber." Also auch hier ist es wieder ein Ausdruck, der bezeichnet, daß hier die Sicherheit des Wissens, überhaupt das Wissen eigentlich zu Ende ist. Es beginnt unbekanntes Land; Gott und unsere Phantasie haben von da an die gleiche Bewegungsfreiheit.

Immer ist es dasselbe; wo unser Wissen aufhört, da wird freier Raum für das Einfluten der transszendenten Kräfte. Für dieses Aufhören des Wissens stehen nur verschiedene Ausdrücke: Unerklärbarkeit, Möglichkeit, Zufall. Warum aber grade das ein so bedeutsamer Gewinn sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Das klingt ja beinahe, als sei wirklich wahr: Soweit ein Wissen, soweit keine Möglichkeit lebendigen Vorsehungsglaubens an einen Gott, der seine schöpferischen Wunder tut. Das mag ja zutreffen, wenn man die unvermeidlichen Anthropomorphismen der Gotteserkenntnis in diesem Zusammenhang falsch einschätzt. Gottes

überschwängliches Wunderwalten dagegen hat an keinem Gewußten irgendwie eine Schranke.

Unsere Absicht war eine kritische Auseinandersetzung. Der eigene positive Versuch wäre eine Arbeit für sich. Gewisse Grundlinien desselben deuten sich aber doch vielleicht mitten in diesen kritischen Ausführungen einigermaßen erkennbar an.

Besprechungen.

Oskar Ewald. Gründe und Abgründe. Präludien zu einer Philosophie des Lebens. 2 Bände Großoktav. Verlag Ernst Hofmann & Co., Berlin W. 35. Geheftet 15 *M*, in Halbfranzbänden 19 *M*. — Lebensfragen. Verlag S. Hirzel, Leipzig. Geheftet 4 *M*.

Ewald bekennt, daß sein umfangreiches Werk keinen Satz enthalte, hinter dem nicht ein persönliches Erleben stehe. In der Tat zeichnet sich seine klare Darstellung durch eine durchaus individuelle Eigenart im tiefen Erfassen und gründlichen Durcharbeiten der Probleme aus. Nur selten kommen die geschichtlichen Kenntnisse des Verfassers zum Vorschein, dessen künstlerische und philosophische Bildung von gleicher Weite und Tiefe ist. Ewald treibt keine dogmatische Metaphysik, sondern legt nur verschiedene seelische Daseinsformen dar, das reichlich ausgebreitete psychologische Material durch ein paar bestimmende Gesichtspunkte klärend und sichtend. Bei allem inneren Überschwang, der nun einmal nötig ist, um aus der gegebenen Tatsache einer Welt einen Kosmos zu formen, fehlt nicht die klare Nüchternheit und exakte Sachlichkeit in der Scheidung von Religion, Philosophie und Kunst bei ihrer theoretischen Betrachtung. Jeder dieser geistigen Mächte wird ihr Sondergebiet zugesprochen, ohne eine in ihrem angestammten Recht zu schmälern oder in die in unserer Zeit oft beliebte unreinliche Vermischung der geistigen Grenzen einzuwilligen. Mit ungewöhnlichem psychologischem Scharfblick deckt Ewald die geheimsten Falten der Seele auf und faßt das oft verblüffende, vollkommen neue Zusammenhänge erschließende Ergebnis in knappe, klare Formulierungen zusammen. Manchmal scheint auf den ersten Blick der Fluß der Darstellung unterbrochen, indem längere Abschweifungen den Wert selbständiger Exkurse beanspruchen können, aber immer wieder wird der übersichtliche, feste Zusammenhang hergestellt.

Der Gegensatz von Schauen und Schaffen, von Unglauben und Glauben, von Passivität und Aktivität gliedert das Ganze in zwei Teile: die Einsamkeit des Schauenden und die Einsamkeit des Schaffenden. Der Schauende schafft keinen geistigen Kosmos, er begnügt sich mit dem Schein und dringt nicht zu dem Sein vor. Ästhetentum, Sentimentalität, Plebejismus, Cäsarismus, — das sind die typischen Erscheinungsformen des Schauenden. Im ersten Buch wird das Wesen des Willens aufgedeckt und die Darstellung führt durch die Mittelglieder des Ästhetizismus und der Sentimentalität zur Analyse der Macht, um im Phänomen des Cäsars einen Höhepunkt der Betrachtung zu erklimmen. Das Problem der Individualität wird hier gleichsam von seiner negativen Seite her beleuchtet, indem an den genannten Typen das seelische Leben dargestellt wird, das sich nicht zu der Höhe des Glaubens empor-

heben kann. Dieser erste, umfangreichere Teil ist reich an tiefgreifenden psychologischen Einzelausführungen. So macht z.B. Ewald klar, wie auch in geistigen Dingen der Machtwille, das Verlangen, Herr oder Knecht zu sein, eine oft überraschende Rolle spielt. Es gibt kaum einen Denker, der von dem Vorwurf, den Zwang eines Dogmas gesucht zu haben, vollständig loszusprechen ist. Am meisten ist Kant dem Ideal der freien, werterfüllten, sich selbst Werte setzenden Persönlichkeit nahe gekommen. Kant stellt fest, daß jede Form von Heteronomie, jedes Verhältnis, in dem ein Wille dem anderen gehorcht oder gebietet, ein Phänomen der Macht und deshalb unmoralisch ist. Allerdings war er nicht Psychologe genug, um hinzuzufügen, daß dies Verhältnis sich auch im Menschen wiederholen kann, wenn er sich teilt, wenn er an sich selber zum Cäsar, wenn er sich selber zum Sklaven wird. Das ist aber nicht jene Autonomie und Selbstgesetzgebung des Willens, die Kant als den einzigen moralischen Wert preist. Einer der am häufigsten begangenen, am schwersten zu korrigierenden Irrtümer ist es, Selbstknechtung und Selbstüberwindung zu verwechseln. Der Selbstüberwinder stellt die Einheit in sich her, indem er sich alles Fremden, seine Persönlichkeit Hemmenden und Trübenden entledigt. Er neigt eben nach voller Identität mit sich selber. Der Zweck dieser Überwinduug ist Befreiung. Davon ist die Selbstknechtung das ausgesprochene Gegenteil. Sie ist nicht auf Identität gerichtet, sondern auf Teilung. In ihr will der Mensch sich selber als Herrscher genießen. Sie wird daher nicht gleich der Selbstüberwindung vom Stolze, sondern von der Eitelkeit getragen. Während also der Gedanke der Selbstüberwindung den Willen zum obersten Wert, der inneren Freiheit, repräsentiert, ist der der Selbstknechtung ein nach innen gewendeter Wille zur Macht. Der Wille zur Macht über sich ist moralisch von gleicher Bedeutung wie der Wille zur Macht über den anderen.

Der zweite Teil ist in seinem Aufbau geschlossener als der erste, und die persönliche Stellung des Verfassers kommt in ihm durchgreifender zur Aussprache. Er führt ja in das Reich des Glaubens, dieses Wort in weitestem Sinne genommen. Es ist die Sphäre der individuellen Entscheidung, die sich im letzten Grund nicht näher begründen und beweisen läßt. Alles läßt sich begreifen, bloß der Glaube nicht. Alles das, was sich begreifen läßt, das schafft sich nicht selber, der Glaube aber schafft sich selber und ist deshalb unbegreiflich. Er macht, daß der Mensch im Universum ein Mysterium und eine Realität schaut, daß er Welt, daß er Ich und Gott sagt. Die Welt ist für den Schauenden nur Ereignis, für den Glauben aber wird sie Schöpfung d.h. sie hat einen Wert. Für den Glauben ist der Übergang vom Nichts zum Sein vollzogen.

Der „Ungläubige" hat die Position des Glaubens zur Voraussetzung als sein innerlich bewußtes Gegenteil. Er ist von Augenblick zu Augenblick ein anderer, er ist inwendig geteilt, entzweit und vieldeutig, er entzieht sich der inneren Verantwortung und zugleich der Schwere des Schmerzes, den jede Verantwortlichkeit einschließt. Dagegen nimmt der Glaubende alles Leid auf sich. Er ist stolz, daß er um seiner Persönlichkeit willen leiden darf. Dem Ungläubigen ist in seiner Passivität dieser Stolz fern, er will nicht leiden, die Zweideutigkeit seines Seins ist seine Schutzvorrichtung gegen das Leiden. Der Einsatz der Individualität ist es, was er angstvoll vermeidet, er schaudert vor dem Satz: Ich bin ich. Denn dieser Satz fordert das Schicksal der ganzen Welt heraus und daher auch das Leid der ganzen

Welt. Unglaube ist Eudämonismus auf Kosten der Persönlichkeit, des Universums, der Gottheit. Der Glaube ist der Grund, der Unglaube der Abgrund alles Seins. Der Unglaube ist das absolute Gegenteil des schaffenden Geistes.

Bei der Besprechung des religiösen Phänomens spielt der Begriff der Erotik eine bedeutsame Rolle, nachdem er von der Sphäre der Sexualität scharf geschieden ist. Die Erotik ist Aktivität, Schöpfung, Gestaltungskraft, sie ist eine organisierende Funktion, die ihr Objekt individualisiert. Dieser Trieb verleugnet sich auch da nicht, wo der Mensch seinem Gott gegenüber steht: Gott lieben heißt Gott individualisieren. Hier dringt Ewald in geheimnisvolle Tiefen vor und fördert wichtige religionspsychologische Erkenntnisse zu Tage. Wenn er auch psychologische Bedingtheiten des religiösen Menschen nachweist, so fällt er deshalb doch nicht in den Fehler, deshalb die Religion herabzusetzen. Die Religion muß, damit die Gottheit ihr nicht etwas farbloses Allgemeines werde, sie individualisieren. Daraus entsteht die Tragik des Religiösen; denn das Endziel der Religion ist im Grunde nicht solch ein „persönlicher" Gott. Deshalb strebt oft der religiöse Mensch, der in keiner individuellen Form der Gottheit Befriedigung findet, über diese Schranke hinaus wie der absolute Asket, der der Liebe zur individuellen Gottheit abgeschworen hat. Sein Kampf ist aussichtslos, denn der Glaube ist dem Menschen nur möglich, indem er die Gottheit individualisiert. Ist so der Glaube auch gleichsam in die Individualität eingeengt, so bleibt sein Recht doch gewahrt. Er allein führt in das Reich der Freiheit. Ein Hauptanknüpfungspunkt für das Wachsen des Glaubens ist das Verantwortlichkeitsbewußtsein. In ihm kommt das Verlangen zum Ausdruck, nicht so sehr sein äußeres wie sein inneres Schicksal zu bestimmen, indem man aus einer göttlichen Machtvollkommenheit heraus die eigene Person erschaffen will. Im Gefühl der Verantwortlichkeit und der sittlichen Freiheit ist die Persönlichkeit gegeben. Sie ist das Kosmische der Menschenseele, das Universum in uns, das, worin die göttliche und die menschliche Einheit vollkommen zur Deckung gelangen; sie ist uns aber nicht gegeben wie unser individueller Charakter, so daß sie sich sinnlich ausprägen könnte wie dieser, sondern allein als ein Schwergewicht, als eine Richtung, eine Norm des Handelns. Durch sittliches Handeln kann die enge Form des Ichs mit unendlichem Inhalt erfüllt werden.

Zur Kritik des solche reiche Fülle bergenden Werkes sei bemerkt, daß Ewald die geschichtlichen Mächte des Geistes, das was Hegel den „objektiven Geist" nennt, zu wenig berücksichtigt. Besonders im zweiten Teil bei der Auseinandersetzung über die Religion hätte dies mehr geschehen müssen. Hier wird nur das Schaffen des Glaubenden aus sich heraus betont, aber nie sein Empfangen aus der Geschichte. Es bleibt ein Verdienst der Ritschl'schen Theologie, den Begriff der geschichtlichen Offenbarung wieder betont und straff formuliert zu haben. Wie so viele Vereinfachungen im Reich des Geistes war auch diese nicht frei von mancher Einseitigkeit, wie der, daß die Anknüpfungspunkte in der Seele, die der Offenbarung entgegenkommen, zu wenig Beachtung fanden oder zu schematisch behandelt wurden. Diese Einseitigkeiten sind inzwischen beseitigt worden, wenn es auch bisher noch nicht gelungen ist, ein gleichmäßiges Verhältnis zwischen Geschichte und Mensch (als Gattung und Einzelwesen) herzustellen. Dieser offenbare Mangel der zeitgenössischen Theologie spiegelt sich nach der einen Seite auch in dem Philosophen Ewald wieder. Während die Theologie oft versäumt, von der historischen

Offenbarung die geistigen Verbindungslinien nach dem Individuum zu ziehen, stellt Ewald die Sache der Religion zu sehr auf das einzelne Individuum, ohne der dauernden und grundlegenden Anregungen zu gedenken, die der Einzelne aus Geschichte und Kultur empfängt. Der Glaube ist nicht nur ein Schaffen, wie der zweite Teil so oft betont, sondern auch ein Geschenk, eine Gabe, die aus der geschichtlich feststehenden, vom Individuum unabhängigen Offenbarung herauswächst. Es fehlt bei Ewald die Idee der Gnade, die Weininger, den er öfters mit Achtung zitiert, die tiefste christliche Idee genannt hat. —

Populärer sind die „Lebensfragen" gehalten, die Detailanalysen des Psychischen geben. Sie wollen dem modernen Menschen in der ratlosen Verworrenheit des gegenwärtigen Daseins beistehen, ihn über Fragen aufzuklären und zu beruhigen, die ihm täglich den Weg sperren. Es werden u. a. folgende Fragen behandelt: wann jemand mutig, wenn er bloß verwegen sei; ob das Phänomen des Selbstmordes sich mit dem Instinkt der Selbsterhaltung in Einklang bringen lasse; wann jemand ein Egoist und wann er ein Altruist genannt werden dürfe; wo und in welcher Richtung die Grenzen zwischen Aufrichtigkeit und Verlogenheit zu ziehen seien; worin das Leben seine höchste Erfüllung finde, in der Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit oder in der Hingabe an fremde Persönlichkeit. Die einzelnen Essays schließen sich gruppenweise zusammen, und innerhalb dieser Gruppen bleibt eine kontinuierliche Linie der verschiedenen Gegenstände bewahrt. W. G. Becker.

O. Pfister. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag z. Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und z. Erklärung des Pietismus. Leipzig u. Wien. Deuticke. 1910. VI u. 122 S 4.50 *M.*

G. Reichel. Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Eine kritische Prüfung des Buches von Dr. Oskar Pfister: „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf" u. ein Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen. Mohr. 1911. 192 S. 4 *M.*

Wir können hier an Beispiel und Gegenbeispiel sehen, wie eine wissenschaftliche Untersuchung über einen historischen Gegenstand beschaffen sein soll und wie nicht. Reichels Buch ist eine auf wirklicher Kenntnis beruhende behutsame Erörterung des Gegenstandes; bei Pfister handelt es sich um eine dogmatische Konstruktion, deren allgemeines Resultat dem Verfasser sicherlich vor allen seinen Quellenuntersuchungen schon feststand — darum ist sie auch reich genug an Mißdeutung der Quellen. Es ist ein Musterbeispiel dogmatisch gebundener Arbeitsweise, die wie unter dem Zwange einer fixen Idee steht. Es ist vorauszusehen, daß sein Dogmenglaube durch die an seinen Darlegungen geübte historische Kritik sehr wenig wird beirrt worden sein. Für die psychoanalytische Methode gewinnt man allein nach dieser Leistung ein wenig günstiges Vorurteil. Ist alles so sehr Konstruktion und künstliche und gewaltsame Eindeutung in die Seele des Analysenden wie hier, dann ist das Ganze mehr Suggestion und Autosuggestion als sonst etwas. Zu begrüßen ist, daß Pfisters Buch die Reichelsche Entgegnung hervorrief. Hier lag ja wirklich eine Frage, die einmal gründlich und sachlich behandelt sein wollte. Bei Reichel haben wir wirklich nicht nur einen Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs, sondern einen feinsinnigen und feinfühligen Beitrag zum Gesamtverständnis dieses

Mannes. Schade ist nur, daß er sein Buch mit den sehr gründlichen Auseinandersetzungen mit Pfisters eigenartiger Quellenbenutzung hat belasten müssen.

Pfister hat eine Replik angekündigt. Wir werden auf dieselbe zurückkommen, wenn sie sich ernsthafter bemüht, eine wohl fundierte historische Studie zu sein, als sein vorliegendes psychoanalytisches Kunststück. Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

Die Schriften des A. T. 15.—17. Lfg. enth. Schluß v. III. 1: Lyrik von W. Stärk u. Schluß v. III. 2: Weisheit v. P. Volz. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911.

G. Wobbermin. Der christl. Gottesglaube in s. Verh. z. heutigen Philos. un Naturwiss. 3. Tausend. Leipzig. Hinrichs. 1911. 2.50. 3.30.

R. Sailschick. Wirklichkeit u. Vollendung. Gedanken z. Menschenkenntnis u. Lebenswahrheit. Berlin. Hofmann & Co. 1911.

R. Grundemann. Der Monismus u. die Bekämpfung desselben. Leipzig. Hinrichs. 1911. —.60.

Derf. Die Grenze des Übersinnlichen. ebd. 1911. —.60.

H. Schneider. Jesus als Philosoph. ebd. 1911. 1.—.

G. Traub. Gott u. Wir. Predigten. Heilbronn. Salzer. 1912. —.80. 1.50.

Die Brücke. Monatschrift f. Zeitinterpretation. Herausgeber K. Röttger. Preis f. d. Halbjahr 2.—. Einzelheft —.50.

Christliches Kunstblatt f. Kirche, Schule u. Haus. Organ d. Bundes d. Freunde f. Volkskunst. Herausg. v. David Koch. 53. Jahrgang. Vierteljährlich 2.—. Stuttgart. R. Keutel.

Neue Metaph. Rundschau u. Monatschr. f. philos., psychol. u. okkulte Forschungen u. Wissenschaft, Kunst u. Religion. Herausgeber P. Zillmann. 6 Hefte. 6.—.

O. Frommel. D. Religiöse in d. mod. Lyrik. (Lebensfragen 24.) Tübingen. Mohr. 1911. 1 20.

Th. Sippel. William Dell's Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung. ebd. 1911. 2.80.

H. J. Holtzmann. Lehrbuch der N.T. Theologie. Zweite neubearb. Aufl. herausg. v. Jülicher u. W. Bauer. 7. Lieferung. ebd. 3.50.

W. Larfeld. Griech.-deutsche Synopse. ebd. 1911. 24.—. 26.—.

J. Mach. D. heil. Hildegard von Bingen. E. Lebensbild. Kempten. Kösel. 1911. 5.20. 6.20.

K. Löffler. Papstgeschichte v. d. franz. Revolution b. z. Gegenwart. ebd. 1911. 1.—.

Joh. Müller. D. Reden Jesu. 2. Band. München. Beck. 1912. 4.—. 5.—.

A. Baumstark. D. christl. Literaturen des Orients I. Einltg. l. Die christl. aramäische u. d. kopt. Schrifttum. Samml. Göschen. —.80.

W. Wundt. Einführung in d. Psychologie. Leipzig. Voigtländer. 1911. 2.—. 2.60.

A. Wernicke. Kants kritischer Werdegang als Einführg. in d. Kritik der reinen Vernunft. Braunschweig. Meyer. 1911.

G. Wehrung. D. philos. theol. Methode Schleiermachers. E. Einführg. in d. kurze Darstellg. u. in d. Glaubenslehre. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1911. 3.60.

K. Kesseler. R. Eudens Werk. E. neue idealist. Lösung d. Lebensproblems. Z. Einf. in s. Denken u. Schaffen. Bunzlau. Kreuschmarr. 1911. 2.50.

Giorgio del Vecchio. Il concetto della natura e il principio del diritto. Torino. Bocca. 1908.

Theol. Jahresbericht. 1910. V. Abt. Syst. Theologie. Bearb. v. M. Christlieb, K. Holzhey, A. Hoffmann. Leipzig. Heinsius. 1911.

A. Hellwig. Feuerbestattung u. Rechtspflege. Leipzig. Vogel. 1911. 4.—.

A. Harnack. Aus Wissenschaft u. Leben. Zwei Bände. Gießen. Töpelmann. 1911. 10.—. 12.—.

Deutsches Christentum. Ein Jahrbuch v. J. Burggraf u. K. Kühner. ebd. 1911. 3.—.

Zur Verständigung über die Wunderfrage.

Von **Wilhelm Ernst.**

„Es gibt keine Wunder"! Immer häufiger wird von Theologen und Laien, die den sogenannten „entschiedenen Liberalismus" in der Kirche vertreten, verlangt, daß die freiergerichteten Pfarrer sich entschließen müßten, diesen Satz offen ihren Gemeinden gegenüber auszusprechen. Begründet wird diese Forderung damit, daß dann viele Gebildete dem Christentum und der Kirche zurückgewonnen würden, welche nur deswegen von der kirchlichen Verkündigung nichts wissen wollten, weil dieselbe zu viel Wunderhaftes enthalte und demgemäß in unlösbarer Spannung stehe zum modernen Welterkennen. Vor allem würde aber dann das Mißtrauen schwinden, welches viele Gebildete ihren Predigern entgegenbringen, als seien sie nicht durchaus ehrlich, als hielten sie hinter dem Berge mit Überzeugungen, die sich notwendig aus ihrer sonstigen gesamten Weltanschauung ergeben und zwar aus Opportunitätsrücksichten, sei es auch nur aus Rücksicht auf die Gemeinden und „die Schwachen" in ihnen.

Wie steht es mit dem Recht dieser Forderung?

1. Aus mancherlei persönlichen Erfahrungen und aus Besprechungen mit anderen weiß ich, daß die Wunderfrage, ganz abgesehen vom einzelnen biblischen Wunderbericht, d.h. als die Frage nach der Möglichkeit freier schöpferischer Wirksamkeit Gottes in der Welt und an der Welt vielen Theologen und kirchlichen Laien große Schwierigkeiten bereitet. Die Richtung des modernen wissenschaftlichen Denkens, welches das gesamte Natur- und Weltgeschehen als einen strenggeschlossenen, ununterbrochenen Kausalzusammenhang verstanden wissen will, ist nicht spurlos an uns vorübergegangen. Wir haben dieses Postulat als eine unumgängliche Grundlage aller Wissenschaft anzuerkennen gelernt. Und die Möglichkeit der Durchbrechung oder der Aufhebung der in der Naturwissenschaft geltenden Naturgesetze gilt uns ausnahmslos als ausgeschlossen. Aber nun erhebt sich für uns das Problem: Wie verhält sich der christliche Gottesglaube, dessen Fundamente stehen auf der freien schöpferischen Wirksamkeit Gottes, zu diesem modernen Denken, das die starre, strenge Naturgesetzlichkeit auf den Thron erhebt? Dieses Problem macht der Theologie seit Generationen zu schaffen. Man kann sagen, schon Augustin hat es empfunden, wenn er sagt: Wunder geschehen nur gegen die uns bekannte Natur, nicht gegen die Natur selbst. Seit Spinoza aber hat das Problem keine Ruhe mehr

gefunden. Leibniz, Kant, Schleiermacher, Ritschl und ihre Nachfolger haben sich darum bemüht. Bei jedem Dogmatiker finden wir mehr oder weniger ausführliche Stellungnahme dazu. Aber man kann nicht sagen, daß die von der Dogmatik gegebenen Lösungsversuche uns auf sicheren Boden gestellt haben. Vielmehr ist allgemeine Unsicherheit das Charakteristikum der Lage. Bei den einen erwürgt das religiöse Denken das naturwissenschaftliche, bei den andern das naturwissenschaftliche Denken das religiöse, bei einer Reihe anderer werden beide Denkreihen als gesondert für sich geltende hingestellt. Zu letzteren gehört z.B. der Ritschlianer Herrmann, der die Antinomie beider scharf formuliert und dem lebendigen Glauben zumutet, die theoretische Antinomie zu überwinden. Doch auch damit kommen wir nicht weiter. Wir müssen vielmehr suchen, einen Standpunkt zu finden, der es uns erlaubt, auch gedankenmäßig beide Linien und Motive des Denkens zur Einheit zu bringen. Da das bis auf einige wenige Versuche, zu denen ich Wendlands Buch: „Der Wunderglaube im Christentum“[1]) rechne, heute noch nicht geschehen ist, so hat sich der Zustand herausgebildet, daß das Agitatorentum rechts wie links sich der Sache bemächtigt hat, rechts der Glaube an jegliches Mirakel als Schibboleth der Christgläubigkeit gefordert wird und links als Antwort der Kampfruf ertönt: es gibt überhaupt keine Wunder. Für viele andere wird die Sache zu einem aussichtslosen Noli me tangere; und die Folge ist vielfach eine Verkürzung der christlichen Glaubensverkündigung.

Deshalb möchte es nicht unangebracht sein, im Sinn des oben erwähnten Wendlandschen Buches die Frage zu besprechen: Wie haben wir uns zur Wunderfrage zu stellen? Es wird sich dabei handeln um eine Verständigung darüber, welche Stellung wir freiergerichteten Theologen und Laien in dieser Frage der Öffentlichkeit gegenüber einzunehmen haben und festzustellen, welche prinzipiell religiösen Instanzen einerseits diese Stellungnahme nötig machen, welche theoretische Instanzen andrerseits diese Stellungnahme rechtfertigen.

Bei dieser Formulierung scheiden also für mich aus alle literarkritischen Erwägungen über einzelne biblische Wundergeschichten, ob solche nach Vorlagen gearbeitet oder modifiziert, erweitert, gesteigert, materialisiert worden sind, woran sich dies erkennen läßt u. dgl. Desgleichen fallen für mich weg alle Auseinandersetzungen über die mannigfaltigen Arten von Versuchen, die Wunder der Bibel natürlich zu erklären, wie sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus seit der Aufklärungszeit bis auf Dennert geübt worden sind. Auch will und kann ich keine erschöpfende Übersicht geben über alle modernen Äußerungen zur Wunderfrage. Sondern es handelt sich für mich lediglich darum, den Boden aufzuzeigen, auf dem meiner Auffassung

[1]) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1910.

nach eine Stellungnahme zur Wunderfrage praktisch, religiös und theoretisch zu verantworten ist.

2. Wir wollen dabei ausgehen von jener Forderung, daß man aus Gründen der Durchschlagskraft der christlichen Position und aus Gründen der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit es prinzipiell aussprechen müsse: es gibt keine Wunder.

Dieser Satz hat zunächst jedenfalls den Sinn eines Protestes gegen das Mirakel. Mirakel aber ist nach dem uns geläufigen Sprachgebrauch ein Ereignis, welches außerhalb der Sphäre kausaler Verknüpfungen liegt, mit dem die Naturgesetze umgestoßen werden durch willkürlichen Eingriff Gottes. Wer dagegen protestiert, der hat Vernunft und Bibel für sich. Auch die Bibel legt großen Wert darauf, in der Natur feste Ordnungen, ein ordnungsmäßiges Wirken Gottes zu sehen. „Halte ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht, noch die Ordnung des Himmels und der Erde, so will ich auch verwerfen den Samen Jakobs" (Jer. 33. 25.) oder: Gott hat von Anfang seine Werke wohl geordnet und einem Jeglichen sein eignes Werk gegeben und erhält sie für und für in solcher Ordnung, daß sie ihr Amt immerdar ausrichten (Sir. 16. 25.). Hier handelt es sich darum, den Gottesgedanken vor dem Merkmal der Willkür, der „Plötzlichkeit" zu schützen. Gott ist ein Gott der Ordnung, wirkt in Ordnungen. Dadurch unterscheidet er sich grundsätzlich von den Göttern der Heiden, die wetterwendisch sind wie Aprilwetter, die man deshalb mit fortgesetzten Opfern bei guter Laune erhalten muß. Der biblische Gott ist ein Gott der Ordnung, deshalb kann man sich auf ihn verlassen. Soweit also bewegt sich der Satz: es gibt keine Wunder, in durchaus biblischem Rahmen.

Das Mißliche in seiner Formulierung und damit das Mißliche seiner Verwendung in der Öffentlichkeit liegt nun aber darin, daß er dort, wo er wirken soll, in dem eben festgelegten Sinn nicht wirkt, und, wenn er dort wirkt, vollkommen mißverständlich aufgefaßt wird.

Wo soll er wirken? Doch bei denen, die unter dem Einfluß der modernen Denkweise stehen, wie sie durch die darwinistische Naturwissenschaft des letzten Menschenalters großgezogen worden ist. Bei denen, die sich organisiert oder nicht organisiert im Lager des Monistenbundes und und des Freidenkertums befinden. Denen genügt der Satz: es gibt keine Wunder in der oben erwähnten Determination nicht. Die wird man mit der Leugnung des Willkürwaltens Gottes noch lange nicht für das Christentum gewinnen, weil sie den christlichen Gottesgedanken überhaupt und radikal verneinen.

Und wenn er dort wirkt, so wird der Satz: es gibt keine Wunder, in einem Sinn verstanden, der doch wohl den meisten von denen, die mit ihm operieren, durchaus nicht erwünscht sein dürfte. Wir dürfen uns doch

darüber gar keinen Illusionen hingeben, daß in jenem Lager die Begriffe, die im kirchlichen und kirchenpolitischen Getriebe eine Rolle spielen, in einem ganz andern Sinn verstanden und gebraucht werden als wir freiergerichteten Protestanten sie verstanden wissen wollen. Nehmen wir z.B. den Begriff „Dogma". In der gesamten freisinnigen Presse bekundet man neuerdings einen gewaltigen Eifer, in die kirchenpolitischen Kämpfe einzugreifen, die sich um die Herrschaft des Dogmas entsponnen haben. Man gibt sich den Anschein, als ob man uns Freiergerichteten beispringen will, helfen will die Fesseln des Dogmenglaubens zu zersprengen. Was versteht man aber unter Dogma dort und bei uns? Ja, vor 10 Jahren noch galt als Dogma die in den Bekenntnissen niedergelegte und als Autorität aufgestellte Lehre von der Trinität, von der Gottheit Christi im physischen Sinn, von der Jungfrauengeburt u. dgl. Heute gilt für uns der Begriff Dogma natürlich auch noch in diesem Sinn. Dem modernen Gebildeten der obenerwähnten Kategorien bedeutet Dogma heute bereits der christliche Gottesbegriff in seiner theistischen Fassung. Die bedenkliche Geschäftigkeit, die die freisinnige Presse im Falle Jatho bewiesen hat, ist meiner Überzeugung nach nicht nur zu erklären als ein erfreuliches Zeichen des wieder erwachenden religiösen Interesses in den breiten Massen der Gebildeten, sondern vielmehr ein Zeichen dafür, daß diese Presse und diese Schichten anfangen, jegliche Gelegenheit zu benutzen, um unter dem Deckmantel: „Kampf gegen das Dogma" den von ihr schon lange ersehnten Zersetzungsprozeß der religiösen Grundpositionen des Christentums zu beschleunigen. Diese Auffassung scheint mir nicht nur meine persönliche zu sein. Jedenfalls hat sich eine ganze Reihe Theologen, außer Harnack, die sonst aus Gründen der Gewissensfreiheit und aus Gegnerschaft gegen das Spruchkollegium für Jatho eingetreten sind, veranlaßt gesehen, gegen eine Verschiebung des Kampffeldes und eine Mißdeutung ihrer Position in jenem Sinn sich zu verwahren.

Diese scheinbare Abschweifung vom Thema sollte nur beweisen, daß wir sehr vorsichtig sein müssen in der Formulierung unserer Positionen. Wie unter Dogma, so versteht man in den Kreisen der monistisch Beeinflußten auch unter Wunder etwas ganz anderes als das, was man in freigesinnten Protestantenkreisen unter diesem Begriff verstanden wissen will. Wenn wir sagen: es gibt keine Wunder, so wird das aufgefaßt als ein prinzipielles Zugeständnis an die monistische Weltanschauung, als eine Absage an die christliche Glaubensposition, daß Gott freischaffender, schöpferischer Wille und Geist ist.

Nun erlebt man es ja regelmäßig, wenn man von christlichem Standpunkt aus gegen den Monismus redet, daß einem im Tone überlegenen Wohlwollens gesagt wird, es gebe verschiedene Arten von Monismus, auch idealistischen Monismus, in dem Platz sei für den christlichen Gottesge-

danken, wenn man ihm nur die fatalen anthropomorphistischen und dualistischen Züge nähme. Auf diese Streitfrage kann ich hier nicht eingehen Wir haben es hier zu tun mit dem, was als landläufiger Monismus, monismus vulgaris, umgeht und allein heute in den breiten Schichten der Gebildeten und Halbgebildeten Weltanschauung ist und Weltanschauung macht.

Hier wird alles Weltgeschehen in mehr oder weniger klarer Weise gefaßt als ein großer Mechanismus. Jedenfalls hat man schwere Bedenken, in der Welt etwas einem bewußten, zielstrebigen geistigen Wirken unterworfen zu denken. Eine bewußtlose, starre, unverbrüchliche Kausalität, die als objektive Macht gedacht ist, wirkt sich in der Welt aus. Damit wird natürlich der Gottesgedanke von selbst überflüssig. Er ist höchstens noch eine idealistische Floskel. Er stirbt im übrigen an Wohnungsnot und Tätigkeitsnot. Es hat tatsächlich keinen Sinn mehr, unter diesen Umständen den Begriff Gott in die Weltanschauung aufzunehmen

Aber noch mehr. Der Gottesgedanke wird hingestellt als gefährlich für den Bestand und die Entwicklung freier, voraussetzungsloser Wissenschaft. Denn mit dem Gottesgedanken erbt sich eine Summe alter, für überwunden erklärter Vorstellungen unwillkürlich mit fort. Hören wir hinein in die Naturforscherdebatten. Welches sind die Gründe, welche immer wieder vorgebracht werden dagegen, daß man irgend einen intelligenten Faktor in die Natur einsetze, nicht zur Erklärung des Einzelnen, sondern zur Begreiflichkeit der großen Zusammenhänge? Das hieße eben den Gottesgedanken wieder einführen und damit wieder das Wunder. Warum wehrt man sich wider alle bessere Einsicht gegen die Preisgabe des darwinschen, rein mechanischen Selektionsprinzips zur Erklärung der Entstehung der Arten? Weil die Preisgabe des rein mechanischen Prinzips den Gottesgedanken, die Schöpfung und damit das Wunder involviere. Oder warum verteidigt Häckel so zäh den Gedanken der Urzeugung? In seiner Jugend war Häckel anderer Ansicht. Schleiden und Virchow hatten die Urzeugung als aristotelisch-mittelalterlichen Aberglauben bezeichnet und gelehrt: omne vivum ex vivo, omnis cellula e cellula. Diese wissenschaftliche Erkenntnis mußte dem Postulat der Urzeugung wieder weichen. Warum? Die Urzeugung leugnen hieße das Wunder wieder in die Natur einführen.

Das ist also die Bedeutung, die man mit dem Begriff Wunder hier verbindet. Die Annahme jeglicher auch nur im allgemeinsten Sinn gemeinten Intelligenz in Welt und Naturverlauf involviert den Wunderglauben. Leugnung des Wunders schließt für diesen Standpunkt die Annahme jeglicher geistiger dirigierender Potenz im Natur- und Weltverlauf aus.

Man muß sich immer, wenn man einen prinzipiellen Satz aufstellt, nicht nur dessen bewußt sein, was man selbst darunter versteht, sondern

auch, wie derselbe dort, wo man mit ihm wirken will, verstanden werden kann und verstanden werden wird. Wenn ein Theologe mit dem Schlagwort: es gibt keine Wunder, operiert, so gewinnt er niemand, aber er gibt seine eigne Sache preis, wissentlich oder unwissentlich. Auf diese Weise ist es dahin gekommen, daß sich in den Kreisen der Freidenker und Monisten die Meinung festgesetzt hat, die einem oft genug in Auseinandersetzungen mit ihnen begegnet: Ihr freigerichteten Theologen denkt ja weltanschauungsmäßig im Grunde genau wie wir. „Nur traut ihr euch nicht, es zu sagen."

Aus diesem Grund halte ich das Schlagwort: es gibt keine Wunder, für ein total verfehltes. Es stammt aus dem Kampf gegen die Orthodoxie. Hier hat es unter Umständen seinen guten Sinn. Aber mit diesem Kampfwort gegen die Orthodoxie im naturalistischen Monismus Befangene für das Christentum gewinnen zu wollen, halte ich für ebenso verfehlt, wie wenn man mit der Feuerspritze Petroleum bohren wollte. Wie ich es überhaupt für einen bedenklichen Fehler halte, der mir heute von Seiten des kirchlichen Liberalismus, besonders in Preußen, gemacht zu werden scheint, daß man zur Empfehlung seines Christentums bei den Gebildeten die Betonung seines Gegensatzes gegen die Orthodoxie gebraucht. Ich habe dabei stets das Bedenken, als ob die, welche gewonnen werden sollen, soweit mitgehen, wie der Gegensatz gegen die Orthodoxie reicht und dann abspringen. Weiter geht vielfach augenblicklich das vielgepriesene neuerwachende religiöse Interesse unserer der Kirche entfremdeten Gebildeten nicht, als gerade bis dorthin, wo das Negative aufhört und das Positive einsetzen soll.

3. Deshalb keine negativen Positionen, sondern positive Positionen! Wodurch sind die uns aber vorgezeichnet?

Die Antwort lautet: Durch die Bibel. Das soll natürlich nicht heißen, daß das biblische Weltbild für uns maßgebend sei, oder daß jede Äußerung über das Gottesbild unbesehen übernommen werden müßte. Wir wissen einerseits, daß das Gottesbild in der Bibel selbst sich erst allmählich zu einer gewissen Klarheit durchgearbeitet hat, daß in den verschiedenen Phasen der Entwicklung ihm mancherlei Zeitliches und Zeitgeschichtliches anhaftet. Wir wissen anderseits, daß in der Bibel das Gottesbild selbst in derselben Phase der Entwicklung nicht einheitlich ist, daß es pantheistisch, deistisch, panentheistisch deutbare Elemente enthält. Die Bibel ist eben nicht Gotteslehre theoretischer Art, sondern enthält Gottes Offenbarung in der Geschichte und in den großen Persönlichkeiten der biblischen Religion. Das sind die großen divinatorischen Geister auf dem speziell religiösen Gebiet. Die Art, wie sie Gott erlebt haben, die Art ihres religiösen Verhältnisses zu Gott und die Konsequenzen, welche sie daraus gezogen haben, ist für uns maßgebend. Hier haben wir es auch mit einer einheitlichen Größe zu tun.

Welches war nun aber das Verhältnis zwischen den großen Persönlichkeiten der Bibel und Gott? Die Grundtatsache ihres Lebens ist die, daß sie sich fühlen als Beauftragte Gottes, oftmals gegen die ganze Richtung ihres Willens in eine Tätigkeit gestellt, die Gottes Zwecken dienen soll. Er brauchte Werkzeuge für sein Werk, da hat er hingegriffen und sie geholt. Das ist das eine. Und das andere besteht darin, daß sie sich nach dieser großen Wendung ihres Lebens als neue Menschen fühlten, als Neuschöpfungen, ausgestattet mit neuen Kräften, die sie bis dahin nicht gespürt hatten. In ihrer Tätigkeit erfahren sie Förderung, Durchhilfe, Errettung. Sie sehen Gott vor sich herziehen als machtvollen Mitstreiter.

Also sie haben Gott erlebt zunächst an ihrem persönlichen Leben als machtvollen Willen, dem nichts und niemand widerstehen kann, als machtvollen Neuschöpfer von Grund aus, als Schutz und Schirm in allen Nöten. Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und schlechthiniges Vertrauen, in diesen beiden drückt sich ihr Verhältnis zu Gott aus, in diesen beiden liegen die Grundpfeiler ihres Wirkens.

Indem sich das überträgt auf die Anschauung der Welt im Ganzen und ihr Verhältnis zu Gott, bildet sich ein bestimmtes Gottesbild mit fest ausgeprägten Zügen. Gott ist Geist und Wille, der alles aus dem Nichts hervorgerufen hat, der allem seine Wege weist, der jeglichem sein Ziel setzt. Alles, auch das Größte ist ein Werk seiner Hände, alles auch das Kleinste ist ein Gegenstand seiner allgegenwärtigen Fürsorge. Nichts wird aus sich selbst oder als reine Folge eines vorhergehenden Zustandes, sondern überall ist er persönlich schöpferisch gegenwärtig. Die Bibel kennt jenen Deismus nicht, demgemäß Gott ist wie ein Mechaniker, der ein Uhrwerk aufstellt und dann von selbst ablaufen läßt. Auch nicht die Anschauung, die sich Gott wohl vorstellen kann etwa wie den geistigen Leiter eines großen Betriebs, der dem Ganzen die großen Direktiven gibt, aber sich um das Einzelne und die Einzelnen nicht kümmert. Das heißt, die Bibel kennt diese Anschauung auch, aber sie bekämpft sie als Kleinglauben und als Wurzel aller Verzagtheit. Gott ist über alles Verstehen allüberall wirkend, fürsorgend, helfend, tröstend gegenwärtig. Und weiter als Schöpfer von allem stehen ihm alle Kräfte zu freier Verfügung. Als der Allmächtige im eminenten Sinn lenkt er freiwaltend diese Kräfte in jedem Augenblick. Nichts ist blinder Zufall, nichts ist blinde Notwendigkeit, sondern überall ist bewußter, zielsicherer Wille. Er kehrt sich nicht an die von den Menschen aus dem Alltag abstrahierten Regeln. Er schafft, was seinen Zwecken entspricht und stellt gelegentlich vor die erstaunten Augen der Menschen hin, was keiner gedacht, keiner erwartet, keiner zu hoffen gewagt hatte. Er ist der Gott, der Wunder tut. Es ist von Gott geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen.

Das gehört zweifellos zum eisernen Bestand christlich-biblischer Welt-

anschauung, christlich-biblischen Glaubens. Es ist nicht angängig, den Glauben an den Gott, der Wunder tut, zu beschränken auf die Tatsache der Sündenvergebung: „Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert, das zähl ich zu dem Wunderbaren, mein stolzes Herz hat's nie begehrt", oder auf die Fälle, wo das Herz eines hoffnungslos verkommenen Sünders gewendet und in ihm neues Leben geweckt wird. Ich bezweifle, ob sich diese Beschränkung auf Luther wirklich stützen läßt. Vom biblischen Gesichtspunkt aus gesehen liegt das Wunder jedenfalls ebensosehr auf kosmischem Gebiet und vor allem auf dem Boden der Geschichte.

Aber hier müssen wir wieder zweierlei beachten. Die Überzeugung vom Wunderwirken Gottes ist nicht identisch mit der ans Ästhetische streifenden Empfindung, die in jedem Blatt, jeder Blüte, jedem Wurm ein wunderbares Werk der Weisheit Gottes sieht. Das Wunderbare in diesem Sinn ist etwas Alltägliches. Das Wunderwirken Gottes im biblisch-religiösen Sinn hat den Charakter des Außergewöhnlichen. Und daran anknüpfend kommen wir gleich zum Zweiten. Wunder sind etwas Außergewöhnliches, Ereignisse außergewöhnlicher Art. Aber dies außergewöhnliche Ereignis wird ein Wunder dadurch, daß es sich auf das Leben von Menschen bezieht. Das darf nun nicht im rein affektiven Sinn verstanden werden. In diesem affektiven Sinn würde ein Mensch etwa von einem solchen Ereignis sagen: Ich fasse es als eine besondere, auf mich berechnete Wirkung Gottes auf, weil dieser Glaube mir tröstlich ist, lasse es aber dahingestellt, ob objektiv genommen in dem betreffenden Ereignis nur ein Glied einer an und für sich mir gegenüber indifferenten kausalen Kette vorliegt. Hier läge der Charakter des Wunders lediglich in der subjektiven Deutung eines an sich indifferenten Ereignisses. Das Wunderbare läge darin, daß die indifferente Verkettung der Umstände als Neben- und Abfallprodukt eine lebenfördernde Wirkung auf das Leben des betreffenden Menschen hervorgebracht hätte. Diese Auffassung wäre der Tod des Vorsehungsglaubens, der den Kern des Wunderglaubens bildet. Das als Wunder geltende Außergewöhnliche darf nicht nur subjektiv vom Menschen auf sein Leben bezogen werden, sondern es muß als objektiv auf sein Leben bezüglich angesehen werden. Mit diesen Wunder genannten Ereignissen will Gott etwas sagen, sich einem Menschen kundtun in besonderer Weise. Der Glauben an Wunder Gottes muß kognitiven Charakter tragen. Es muß in ihm die Gewißheit objektiver, erkenntnismäßiger Wahrheit liegen, wenn dieselbe auch nicht jedermann demonstriert werden kann. Der Glaube an Wunder Gottes darf nicht in der Sphäre der Stimmung bleiben, er muß transponiert werden in die Sphäre der Überzeugung und sich stützen auf eine am christlichen Gottesgedanken orientierte Weltanschauung.

Vom biblischen Standpunkt aus ist der Glaube an Wunder Gottes

Vorsehungsglaube mit den beiden Determinanten: Gott wirkt alles und: bei Gott sind alle Dinge möglich. Freilich muß bei diesem Glauben wie überhaupt auf dem religiösen Gebiet im Gläubigen das vorhanden sein, was ich religiösen Takt nennen möchte. Die Stellung Jesu zur Wunderfrage, wie sie aus den Synoptikern bekannt ist, mag erläutern, was ich unter diesem religiösen Takt verstehe. Er hat gelebt und geatmet in dem festen Glauben an den Gott, der Wunder wirken kann, dem alles möglich ist. Aber er hat mit dem Wunder und dem Wunderglauben keine Geschäfte gemacht, das Wunder auch nicht als Beweismittel gebraucht. Im Johannesevangelium liegen freilich die Dinge etwas anders. Aber hier haben wir es schon mit dem zu tun, was seine Anhänger aus ihm gemacht haben. Diese Anhänger und Epigonen haben den Takt, den der Meister gehabt, nicht immer besessen. Sie haben das Wunder benutzt als ein Beweismittel und haben auf diesem Wege das, was aus Jesu Zeit überliefert war an wunderbaren Taten, möglichst gesteigert. Seinen Höhepunkt hat dieses Streben, mit möglichst vielen Wundertaten und möglichst krassen Wundertaten möglichst viel zu beweisen, erreicht in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten. Nicht an den Wunderberichten selbst haben wir uns deshalb zu orientieren für unsere Stellung zur Wunderfrage, sondern an dem Glauben Jesu an den lebendigen Gott, der alles wirkt, alles lenkt und dem nichts unmöglich ist. Das ist die Springfeder aller lebendigen, tatfähigen Religion zu allen Zeiten gewesen Darauf kommt es auch für uns an. Wir müssen des Glaubens leben, daß Gott auch an uns Wunder wirken kann, aber in der Anerkennung jeden Buchstabens eines biblischen Wunderberichts beruht unsere Seligkeit nicht.

In dieser Position liegt auch die Möglichkeit einer Verständigung mit den Vertretern der positiven Richtung. Ich erinnere da an ein Wort des Generalsuperintendenten Kaftan auf der Tagung des evangelischen Bundes 1910: „uns interessiert das Wunder als Wunder überhaupt nicht, wir kämpfen, wenn wir das Wunder behaupten, für den lebendigen Gott, streiten wider eine Verkürzung der Gottesoffenbarung wie der Gotteserkenntnis auf Grund einer letztlich fragwürdigen Welterkenntnis."*)

In diesem Sinn haben wir auch als freigerichtete Protestanten uns an der Bibel zu orientieren in der Wunderfrage. Es ist notwendig, daß wir uns der grundlegenden Bedeutung solcher Orientierung an der Bibel bewußt bleiben. Es ist ein Verhängnis für unseren freiergerichteten Protestantismus, daß er das Verhältnis seiner religiösen Orientierung zu den Gedankengebilden und Gedankenrichtungen, wie sie von philosophischer und naturwissenschaftlicher Seite her entstanden sind, vielfach verkannt hat. In einem Wort gesagt: es ist verkehrt, erst moderner Mensch womöglich

*) Aus dem Vortrag: Gemeinsame Weltanschauung, Ultramontanismus, Protestantismus.

neuster Fasson sein zu wollen und von da aus dann Stellung zu nehmen zu den religiösen Gedanken des Christentums. Daraus erklärt sich die Entgleisung so vieler moderner Theologen. Wenn das religiöse Gut des Christentums so behandelt wird, dann wird von ihm nur das genommen, was der vorher gefaßten Ansicht entspricht. Philosophische oder naturwissenschaftliche Voraussetzungen werden zu den alleingültigen Maßstäben, was noch vom christlichen Glaubensgut zu gelten hat. Und das ist dann gewöhnlich recht wenig: aqua destillata.

Die Krisis, die sich in der Theologie vollzieht, ist übrigens nur der Ausschnitt aus der großen Krise, die alle Wissenschaften, soweit sie nicht Naturwissenschaft waren, haben durchmachen müssen angesichts des Anspruchs, den das naturwissenschaftliche Denken machte, mit seinen Hypothesen und Methoden allgemeingültig zu sein für jede Art wissenschaftlicher Durchdringung der verschiedenen Lebensgebiete. Wir erinnern uns da an die Kämpfe innerhalb der Gesellschaftswissenschaft oder der Rechtswissenschaft oder der Ethik. Überall hat man da sich darauf besonnen, daß jede Provinz menschlicher Betätigung ihre besondere Eigengesetzlichkeit hat, die erkannt werden muß und an der jeder, der darin arbeiten will, sich zunächst einmal orientieren muß, wenn nicht die Problemstellungen und Problemlösungen durch dem Gebiet fremde Maßstäbe völlig verzerrt werden sollen. So muß auch der Theologe zunächst einmal seine Orientierung suchen im Geist des religiösen Gebiets und von da aus dann in Wechselwirkung treten zu dem, was auf andern Gebieten erarbeitet und erdacht worden ist.

Diesen Standpunkt vertritt auch Troeltsch in einem Aufsatz der philosophischen Zeitschrift Logos 1910, wo er die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums bespricht. Er sagt dort: „Alles in allem handelt es sich in einer solchen Zukunftsgestaltung des Christentums nicht um eine Aufnahme moderner philosophischer Systeme, sondern um ein selbständiges und eigentümliches religiöses Denken, das nur die gedanklichen Motive und die Tatsachenerkenntnisse, wie sie von der modernen Philosophie vorausgesetzt und entwickelt werden, auch seinerseits voraussetzt und verarbeitet. Gerade darauf, daß er diese in sich aufnimmt und doch ein selbständiges, religiöses Denken bleibt, beruht vor allem seine innere Möglichkeit. . . . . Indem in einer solchen Neuformung der christlichen Lebenswelt das Denken enger auf seine religiösen Ausgangspunkte und Interessen beschränkt bleibt und aus dem allgemeinen philosophischen oder prinzipiellen Denken nur gewisse Grundrichtungen sich aneignet, ist es als Gedanke und Lehre enger und begrenzter, aber auch der Zerbrechlichkeit jener großen, anregenden Synthesen entnommen und bei seinem substantiellen Lebensinteresse festgehalten."

Also wir haben als Theologen nicht erst ängstlich zu fragen: was sagt

Goethe oder Spinoza oder W. Bölsche auf religiösem Gebiet, sondern wir haben zu untersuchen, was dem Geist des christlich religiösen Gebiets entspricht, wie er sich in den schöpferischen Persönlichkeiten der Bibel kundtut. Ebenso dürfen wir nicht zunächst danach fragen: Hält unser naturwissenschaftliches und philosophisches Denken den christlichen Vorsehungs- und Wunderglauben für möglich, berechtigt? sondern: was liegt in Geist und Richtung unserer konstituierenden religiösen Grundgedanken?

Von da aus gilt es dann die Linien zu ziehen nach den andern Gebieten. Und diese müssen allerdings gezogen werden. Es liegt einmal in dem Bedürfnis unserer Vernunftanlage, Einheit und Harmonie zu suchen zwischen den verschiedenen Gebieten ihrer Betätigung. Der Standpunkt, daß die Vernunft wirkliche Antinomien in sich trägt, ist auf die Dauer unerträglich. Solche Antinomien kommen auch nur dann zustande, wenn irgend etwas in den Formulierungen des Denkens nicht in Ordnung ist. Auch die berühmten Kantischen Antinomien beruhen darauf und erledigen sich, wenn man sich klar macht, daß nicht ein Widerspruch der Vernunft in sich vorliegt, sondern ein Widerspruch des Vernunftgebrauchs, der Sätze einander gegenüberstellt, die ihren Ort haben in verschiedenen Höhenlagen des Denkens, also sich nicht widersprechen, sondern aneinander vorbeireden. So muß auch das religiöse Denken Ausgleich suchen mit dem naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken.

4. Wie läßt sich dieser Ausgleich nun gewinnen?

Zu dem Zweck müssen wir uns noch einmal kurz klarmachen, welche Position das naturwissenschaftliche und philosophische Denken zu der religiösen Glaubensaussage vom Gott, der Wunder tut, einnimmt. Sie beruht in einem doppelten, das sich aber wie Grund und Folge zu einander verhält. Das naturwissenschaftliche und philosophische Denken beruht auf der Voraussetzung, daß alles in der Natur und Welt nach kausalen Gesetzen zusammenhängt, daß auf der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens überhaupt die Möglichkeit beruht, wissenschaftlich zu arbeiten und zu forschen. Von dieser ersten Position aus, die von aller ernsten Wissenschaft auf allen Gebieten anerkannt ist, erhebt das naturwissenschaftliche und philosophische Denken nun den Vorwurf gegen den christlich religiösen Glauben an den Gott, der Wunder tut, daß dadurch eine jederzeit mögliche Durchbrechung des Naturverlaufs und der Naturgesetze behauptet werde.

Handelt es sich hier vielleicht auch nur um ein Vorbeireden der Standpunkte an einander, statt um einen wirklichen Widerspruch?

Einzusetzen ist hier dabei, daß das naturwissenschaftliche und philosophische Denken, so wie es weltanschauungbildend auftritt, erheblich mehr behauptet als nur den durchgängigen Zusammenhang alles Wirklichen in Natur und Welt nach bestimmten Gesetzen. Unter der Hand und für viele unbemerkt verwandelt sich dieser Gedanke in den ganz andern, daß das

ganze Geschehen in Natur und Welt bestehe aus einem rein mechanischen Ablauf vorhandener Kausalitäten. Die Kausalität wird zu einer blindwirkenden metaphysischen Triebkraft, das Geschehen zu einem blind sich vollziehenden physikalischen oder chemischen Prozeß. Im Spinozismus ist dieses Weltbild, diese Weltanschauung zum ersten Mal wirklich konsequent durchgeführt worden, allerdings nicht mit dem Begriff der blinden mechanischen, sondern der ebenso blinden mathematisch-logischen Kausalität. Hier haben wir es aber nicht mehr zu tun mit der Durchführung eines allgemeingültigen Prinzips wissenschaftlicher Forschung, sondern mit einem Gebilde dogmatischen Denkens. Es ist der konsequent durchgeführte naturalistische Determinismus.

Wenn wir dieses dogmatisch-deterministische Denken reinster Art im Hinblick auf Geschehnisse im Geschichtsverlauf und im einzelnen Menschenleben anwenden, so läßt es sich auf die Formel zurückführen: Alles Mögliche ist wirklich. D.h. in jedem Augenblick ist alles wirklich, was überhaupt möglich war. Andere Möglichkeiten als die, welche ihren Abschluß in dieser vorliegenden Wirklichkeit erreicht haben, hat es nicht gegeben. In starrer, blinder Kausalität hat sich alles vollzogen.

Wir wollen uns das an einem geschichtlichen Beispiel erläutern. Am Abend des Tages von Sedan telegraphierte König Wilhelm an seine Gemahlin: Welch eine Wendung durch Gottes Fügung! Von streng deterministischem Denken aus ist diese Aussage prinzipiell unmöglich. Denn diese Aussage setzt voraus, daß auch ein anderer Ausgang möglich gewesen wäre. Das deterministische Denken aber sagt: Kraft unbedingter Notwendigkeit mechanischer oder logischer Art war es gar nicht anders möglich.

Bewiesen kann nun ja allerdings nicht werden, daß diese deterministische Behauptung unrichtig ist. Aber es kann auch niemand beweisen, daß sie richtig ist. Das liegt in der Sphäre des Glaubens. Streng wissenschaftlich genommen läßt sich nur die indeterministische Umkehrung behaupten: Alles Wirkliche ist möglich. D.h. jedes Geschehnis, welches wir als wirklich erleben, hat im Bereich des Möglichen gelegen, d.h. in der Sphäre des mit den vorhandenen Kausalitäten Herstellbaren. Hier ist die Verknüpfung der Zusammenhänge als kausal natürlich vorausgesetzt, aber es ist nicht behauptet, daß die Verknüpfung blind mechanischer Art sei. Sie kann auch beruhen auf schöpferischer Kombination, welche die Dinge und Kräfte kraft den in ihnen liegenden Möglichkeiten zusammenfügt. Auch dann liegt zwischen den einzelnen Momenten des Geschehens kausaler Zusammenhang vor.

In dieser Linie liegt die christliche Weltanschauung und die aus ihr hervorgehende Glaubensaussage von dem Gott, der Wunder tut. Damit wird Gott nur dasselbe zugetraut, was wir Menschen in aller Kulturarbeit, was jeder Ingenieur beim Bau einer Maschine tut. Die Maschine kommt nicht von selbst laut mechanischer oder logischer Notwendigkeit zustande.

Ein bestimmter Dienst soll von ihr geleistet werden. Zur Ermöglichung dieser von ihr zu leistenden Arbeit sucht der Ingenieur nun die nötige Kombination natürlicher Kausalitäten. Diese Kombination kann aber unter Umständen auf verschiedenem Wege geschehen. Jede solcher Kombinationen stellt eine gesonderte Kausalitätsreihe dar. In derselben Weise betrachtet der christliche Glaube jedes Ereignis als ein Werk Gottes, jedes als Wunder empfundene und beurteilte außerordentliche Ereignis als eine Fügung Gottes. So wenig man dem Ingenieur vorwerfen kann, er durchbreche den natürlichen Naturlauf oder die Naturgesetze, so wenig darf man dem christlichen Glauben vorwerfen, er lehre mit dem Gott, der Wunder tut, die Durchbrechung der Naturgesetze.

Das gilt, solange man überhaupt in dem Schema: Gott und Naturgesetz als zweier geschiedener Größen und zweier von einander unabhängiger Größen denkt. In diesem Fall schiebt man das Naturgesetz zwischen Gott und Welt ein als eine selbständige Realität, die von Gott respektiert werden muß und respektiert wird. Was ist es nun aber überhaupt mit dem Naturgesetz und den Naturgesetzen? Sind sie zu denken als metaphysische Realitäten selbständiger Art? Oder sind sie vielmehr nur der Ausdruck für bestimmte Regelmäßigkeiten in der Wirkungsweise der Dinge? Besonnene philosophische Methodenlehre, die an der Klärung der naturwissenschaftlichen Begriffswelt arbeitet, entscheidet sich immer mehr für das Letztere, sieht in der Hypostasierung dieser Regelmäßigkeiten zu metaphysischen Triebkräften selbständiger Art einen unberechtigten Anthropomorphismus. Dann aber ist es überhaupt unsachgemäß, das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und den Naturgesetzen so zu formulieren: entweder stehe Gott über dem Naturgesetz, was sich mit der Würde des Naturgesetzes nicht vertrage, oder er stehe unter dem Naturgesetz, was dem christlichen Gottesglauben direkt ins Gesicht schlage, oder endlich er sei identisch mit dem Naturgesetz, was den Pantheismus involviere.

Wenn wir überhaupt eine theologische Metaphysik wollen, so hat uns für diese niemand anders als Luther den rechten Ausdruck gewiesen, wenn er sagt: „Gott ist's, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt . . . . denn er schickte keine Amtleute und Engel aus, wenn er etwas schafft und erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbsteigenes Werk. Darum muß er ja in jeder Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt." Also der religiöse Mensch sieht in allem Werden und Geschehen Gottes freies Schaffen, und die Regelmäßigkeiten dieses Schaffens nennt er die Gesetze desselben. Da Gott im christlich religiösen Denken gefaßt wird als in sich einheitlicher Wille, so ist in dieser metaphysischen Konzeption

irgend welches unregelmäßige, sprunghafte, unzuverlässige Handeln, alle Willkür Gottes prinzipiell ausgeschaltet. Und da Gott ferner gefaßt ist als seinem Wesen nach von allem, was Kreatur heißt, unterschieden, so ist weiter eine pantheistische Auslegung solcher wie der lutherschen Sätze prinzipiell unmöglich.

Wenn ich gesagt habe, daß religiöses und naturwissenschaftliches Denken aneinander vorbeireden, so will das also heißen, daß jedes von beiden mit einem andern Kausalbegriff arbeitet. Solange das nicht den Beteiligten auf beiden Seiten klar ist, ist an eine Verständigung nicht zu denken. Klärung der Begriffe ist auf beiden Seiten dringend not. Darauf beruht nicht nur die Möglichkeit einer Verständigung, sondern auch die Möglichkeit für den einzelnen Theologen, zu einem festen, religiös und theoretisch festen Standpunkt zu kommen. Und gerade in der Wunderfrage, der Frage nach dem Wunderwirken Gottes scheiden sich die Geister und die Weltanschauungen. Hie starrer Determinismus — hie Theismus, hie naturalistischer Monismus — hie Christentum. Deshalb ist diese Frage durchaus nicht nur eine Nebenfrage. Das mag es rechtfertigen, sie hier besprochen zu haben.

Mensch und Menschheit.

Ein Beitrag zur Kritik der geschichtlichen Religion und Weltanschauung.

Von **Walter Baetke.**

1.

Die Welt der Begriffe und die anschauliche Wirklichkeit haben für den Menschen von jeher im Gegensatz gestanden. Zwar ist der menschliche Geist, seit er bewußt über sich selbst reflektiert, nie den Zweifel losgeworden, ob nicht den Begriffen so gut eine Wirklichkeit wie den Dingen zuzuerkennen ist; ja, es hat, seit Plato, nicht an Stimmen gefehlt, die die Realität der Ideen für die wahrere und höhere hielten. Aber auch diese Anschauung, die wir die idealistische nennen, hat jenen Gegensatz nicht aufzuheben vermocht. Er beschäftigt vielmehr, wenn auch in veränderter Gestalt, die Philosophie noch heute. Aber er beschäftigt nicht bloß die Philosophie. Die Philosophie ist nur der bewußte Ausdruck dessen, was in der Menschheit unbewußt an Problemen, Fragen und Einsichten vorhanden ist. Das gilt für diesen Fall in besonderem Maße. Es handelt sich hier um ein Problem, das jeden Menschen, sofern er Mensch ist, angeht und mit dem er sich auseinanderzusetzen hat. Ob theoretisch oder praktisch, ist gleichviel. Theoretisch tun es wenige, praktisch müssen wir es alle tun. Unser Leben, so oder so gelebt, beruht auf einem wenn

auch unbewußten Entschluß, zu diesem Problem so oder so Stellung zu nehmen. Unsere religiösen, sittlichen und politischen Anschauungen hängen im Grunde von diesem Entschlusse ab. Je nachdem wie wir uns entscheiden, stellen wir uns zu den besonderen kulturellen und allgemein menschlichen Fragen, sowie zu den Menschen, die sie vertreten, freundlich oder feindlich. Und das kann gar nicht anders sein. Denn es handelt sich hier um einen Gegensatz, der in der Natur des Menschen selbst liegt und mit dieser unmittelbar gegeben ist.

Die Summe dessen, was dem naiven Bewußtsein als konkrete Wirklichkeit gilt, ist die Natur. Aus den Begriffen baut sich die Geisteswelt auf. Die Grenze beider Reiche aber geht durch unser eigenes Wesen mitten hindurch und teilt es selbst in zwei Teile. Theoretisch mögen wir es uns zurechtlegen, wie wir wollen, wir kommen doch nicht darüber weg, daß wir sagen, der Mensch ist ein körperlich-geistiges Wesen. Von diesen beiden Seiten seiner Natur hat er ein unmittelbares Bewußtsein. Der Gegensatz zwischen beiden läßt sich als die fundamentalste und bedeutsamste Tatsache des menschlichen Bewußtseins überhaupt bezeichnen. Ja, man kann sagen, daß es von sich aus diesen Gegensatz erst in das Leben und die Welt hineinprojiziert hat, so daß alle seine Bemühungen, ihn dort zu begreifen und aufzulösen, nur ebensoviele Versuche sind, sich über sich selber klar zu werden. Auch so eine Lehre wie der Monismus ist nichts anderes als ein Eingeständnis dieser Doppelheit, nur mit dem hinzugefügten Entschlusse, über sie hinwegsehen und die Zweiheit als Einheit betrachten zu wollen. Die Zweiheit selbst liegt doch überall zugrunde, eben weil wir sie unmittelbar aus uns selbst haben. Daran können auch Fichte und Hegel nichts ändern, indem sie das Nicht-Ich im Ich verschwinden lassen möchten. Auch verschwinden lassen kann man nichts wollen, was uns zuvor nicht gegeben ist.

Nun sagten wir aber schon, daß die Menschen sich mit dem Problem des Gegensatzes zwischen der materiellen und der geistigen Welt in verschiedener Weise abfinden. Bewußt sind wir uns dieses Gegensatzes alle, aber wir sind uns seiner in verschiedener Art und Weise bewußt. Der Grad von Wirklichkeit, der der einen oder anderen Seite der Welt zukommt, ist nicht objektiv, sondern subjektiv bestimmt. Für die einen steht die natürliche oder konkrete, für die andern die begrifflich-abstrakte Seite der Welt im Vordergrunde des Bewußtseins. Die fundamentale Zweiheit innerhalb desselben überträgt sich damit auf die Menschen, indem sie den besonderen Typus ihres individuellen Bewußtseins bestimmt. Auch dieser Gegensatz, der in der Tat, wie wir sehen werden, durch die ganze Menschheit und ihre Geschichte hindurchgeht, muß in der menschlichen Natur begründet sein. Es muß sich zeigen lassen, inwiefern das verschiedene Verhältnis, in dem die Einzelnen sich zur Welt befinden, auf eine verschiedene

Art und Weise zurückgeht, die Welt in sich aufzunehmen. Das Problem wird dadurch aus einem metaphysischen zu einem erkenntnistheoretischen oder wenn man will psychologischen. Wir müssen ihm daher noch von einer andern Seite beikommen können.

Die Natur, d.h. die ganze körperliche Welt, ist uns in erster Linie räumlich gegeben, alle geistigen Vorgänge sind unräumlicher, aber zeitlicher Art. Raum und Zeit sind nach Kant die beiden „Anschauungsformen" des Geistes. Wir können diese Bezeichnung und die mit ihr verknüpfte Vorstellung beibehalten, trotzdem die moderne Psychologie hier nur von Empfindungsqualitäten wissen will; es wird doch dabei bleiben müssen, daß räumliche und zeitliche Inhalte in demselben Sinne wie Farben oder Töne nicht von uns empfunden werden. Mindestens ein subjektiver Unterschied bleibt hier also bestehen. Es ist etwas ganz anderes, ob wir die Inhalte unseres Bewußtseins in Eindrücke und Vorstellungen optischer, akustischer, sensibler und motorischer Art zerlegen, oder ob wir die Einteilung zwischen räumlichen und zeitlichen Inhalten machen. Im ersteren Falle nehmen wir eine rein theoretische Abstraktion vor, deren Resultate keinen Wirklichkeitskomplexen entsprechen, im letzteren ist eine solche abstrahierende Zerlegung nicht nötig; nicht nur das wissenschaftliche Denken, sondern auch das naive Bewußtsein wird sich dieses Gegensatzes unmittelbar bewußt, weil es sich dabei nicht um eine willkürliche Gruppierung von Teilvorstellungen handelt, sondern um reale Inhalte, die von uns auf verschiedene Weise erlebt werden. Für die praktische Betrachtung bleibt der Gegensatz zwischen räumlich und zeitlich bestimmten Inhalten also bestehen und muß als eine fundamentale Tatsache unseres Bewußtseins gewertet werden, gleichviel wie es sich theoretisch damit verhalten mag.

Nun ist es aber auch keineswegs so, daß diese Anschauung mit der wissenschaftlichen Ansicht der Dinge im Widerspruch steht; im Gegenteil wird ihr gerade von der modernen experimentellen Psychologie die feste, exakte Grundlage geliefert. Die wissenschaftliche Psychologie sucht die Tatsache unseres geistigen Lebens im Zusammenhang mit den physiologischen Vorgängen zu begreifen. Der alte Grundsatz der empirischen Philosophie eines Locke und Hume „Nihil est intellectu quod non prius fuit in sensu" ist, mit entsprechend veränderter Bedeutung, auch der ihrige. Wir begreifen das Psychische nur, wenn wir überall die physische Grundlage berücksichtigen, auf der es beruht. Davon läßt sich nun auf unsere Frage sofort die Anwendung machen. Wir fragen: auf welchem physischen Wege wird uns einerseits die Zeitvorstellung vermittelt, wie erlangen wir andererseits das sinnliche Material, aus dem wir die in erster Linie räumlich bestimmte Körperwelt aufbauen? Dabei läßt sich nun zweifellos eine ganz reinliche Scheidung nicht durchführen; namentlich die neuerdings so sehr in den Vordergrund getretenen motorischen Empfindungen spielen auf

beiden Seiten eine wichtige Rolle. Wir dürfen für unsern praktischen Zweck diese theoretischen Feinheiten hier aber außer acht lassen und sagen: der eigentliche Raumsinn ist das Auge, der eigentliche Zeitsinn das Gehör, der Tastsinn steht zwischen beiden und spielt auf keinem Gebiete eine ausschlaggebende Rolle. Diese Feststellung ist zweifellos nicht neu; dagegen hat man erst neuerdings die Folgerungen, die sich aus ihr für die Beurteilung der individuellen Begabungsunterschiede ergeben, schärfer ins Auge gefaßt, und gerade diese sind es, die für uns in Betracht kommen.

Die Leistungsfähigkeit der einzelnen Sinne ist bei den verschiedenen Individuen verschieden groß, ebenso aber auch der Grad der Feinheit und Tüchtigkeit derselben Sinne des einzelnen Individuums. Bei dem einen ist das Gehör, bei dem andern das Gesicht besser ausgebildet. Der bessere Sinn aber ist derjenige, auf den sich jedes Lebewesen im Verkehr mit der Außenwelt vorzugsweise verläßt und der ihm infolgedessen die meisten Eindrücke vermittelt. Davon macht auch der Mensch keine Ausnahme. Die Eindrücke der Außenwelt aber sind das Material, auf dessen Verarbeitung unser ganzes geistiges Leben sich aufbaut. Gedächtnis, Phantasie, damit aber auch das Denken und die Sprache hängen in ihrer individuellen Besonderheit von der Besonderheit dieses sinnlichen Materials ab. Das spielt, wie experimentelle Feststellungen ergeben haben, eine viel größere Rolle als man gemeinhin annimmt. Man unterscheidet auf Grund dieser Feststellungen heute bestimmte „Vorstellungstypen", von denen für uns hier, aber auch allgemein, der visuelle und der akustische Typus die wichtigsten sind. Damit ist gemeint, daß es Menschen gibt, deren Vorstellungen sich in der Hauptsache auf Gesichtseindrücken aufbauen, während für das Vorstellungsleben der andern der Gehörssinn vorzugsweise in Betracht kommt. Von der individuellen Färbung der Vorstellungsfähigkeit des Menschen aber wird die ganze Art seiner Denkweise, die Richtung seiner Interessen und seiner Beschäftigung entscheidend beeinflußt. Wir können das hier nicht ins einzelne verfolgen, sondern müssen uns auf die fundamentale Unterscheidung beschränken, die wir oben festgelegt haben. Es ergibt sich aus dem Gesagten unmittelbar, daß wir unterscheiden können zwischen Augenmenschen, für die die körperlich-konkrete Seite der Welt im Vordergrund des Bewußtseins steht, und Gehörsmenschen, für deren vorstellendes Denken naturgemäß die zeitlich bestimmten Erlebnisse und Zusammenhänge den Ausschlag geben. Der Gegensatz zwischen Augen- und Ohrentypus verwandelt sich in einen solchen zwischen Raum- und Zeit-Typus.

Man wird nun vielleicht, nicht ohne eine gewisse Berechtigung, bestreiten wollen, daß das mit dem Unterschied zusammenfällt, der durch die körperlich-geistige Doppelheit unserer Natur bedingt ist. Zweifellos deckt sich beides nicht völlig. Das liegt aber daran, daß wir zu dem einen und andern Ergebnis auf Grund innerlich verschiedener Betrachtungsweisen

gelangt sind. Die erste war rein intuitiv, die andere empirisch. Im letzteren Falle haben wir den Gegensatz zwischen physischen und psychischen Erscheinungen prinzipiell außer Acht gelassen und die Erfahrungswelt als Ganzes genommen. Wir haben aber auch so zuletzt ihre beiden Teile wieder in die Hand bekommen. Die Körperwelt ist, empirisch betrachtet, die Welt der räumlichen Erscheinung, die Geisteswelt unter demselben Gesichtspunkt die Welt des zeitlichen Verlaufs. Es gibt in der Tat keine Außenwelt die uns durch den Zeitsinn, das Gehör, in demselben Sinne wie durch das Auge vermittelt würde; unsere Gehörsempfindungen bleiben intensiv, sie sind nicht auch extensiv.

2.

Wir sind davon ausgegangen, daß das durch das Verhältnis von Natur und Geisteswelt gegebene Problem den Menschen, wenigstens praktisch, seiner Natur nach notwendig beschäftigt. Wir haben jetzt gesehen, wie die besondere und verschiedene Art und Weise, auf die sich die Einzelnen mit diesem Problem auseinandersetzen, auf Bedingungen beruht, die in der Verschiedenheit der menschlichen Naturen verankert liegen. Es ist nicht zufällig, daß das Denken und Leben der einen von der Beschäftigung mit der konkreten Außenwelt, das der andern durch die Hingabe an die abstrakte Geisteswelt beherrscht wird. Es muß nach dem Gesagten, theoretisch wenigstens, als möglich erscheinen, auch die höchsten Fragen der Weltanschauung auf die natürliche Grundlage der psychischen Veranlagung zurückzuführen.

Zu denjenigen Fragen, auf die sich unter diesem Gesichtspunkte einiges Licht verbreiten läßt, gehört z.B. das Verhältnis, das *Mensch und Menschheit* im Denken der Vergangenheit und Gegenwart zu einander einnehmen. Auch hier handelt es sich um einen Gegensatz zwischen konkreter und abstrakter Denkweise. Der Mensch ist ein konkretes, natürliches Wesen, die Menschheit dagegen, ob man sich gleich darüber leicht andern Vorstellungen hingibt, ist ein Produkt unserer Abstraktionsfähigkeit. Der Mensch ist eine Realität, die Menschheit ist ein Begriff, dem man nur im metaphysischen Sinne, wie das die geschichtsphilosophischen oder soziologischen Theorien tun, Realität zuschreiben kann. Der Kampf zwischen Konkreten und Abstrakten um die Wirklichkeitsherrschaft, von der wir vorher sprachen, gestaltet sich in diesem Falle zu einem Prozeß von weittragendster Bedeutung für die Geschichte menschlichen Geisteslebens.

Das naive Bewußtsein weiß nur von Menschen, auch wenn ihm heute der Name Menschheit geläufig sein mag. Diese selbst kommt für sein Denken oder gar für sein praktisches Verhältnis zum Leben zunächst garnicht in Betracht, sie bedeutet ihm keine Wirklichkeit. Daher werden auch alle unsere natürlichen Verhältnisse, für die das naive Bewußtsein den Ausschlag gibt, durch die Art unserer Beziehungen zu bestimmten einzelnen

Menschen geregelt. Das allgemeine praktische Denken im privaten sowohl wie im öffentlichen Leben wird durch die rein konkrete Vorstellungsweise beherrscht, wobei der oder die einzelnen Menschen, nicht aber eine Gesamtheit, eine Rolle spielen. Zu der Vorstellung von einer Menschheit steigt erst das höhere, abstrakte, also schon wissenschaftliche Denken auf. Betrachten wir aber die Dinge, wie sie heute liegen, so läßt sich nicht leugnen, daß dieser Begriff zu einer gewissen Macht in der allgemeinen Denkweise gelangt ist, die über die Sphäre der Wissenschaft hinausreicht und sich ins praktische Leben erstreckt. Auch der Durchschnittsmensch unserer Tage weiß von einer ganzen Reihe von Dingen, die im Namen der „Menschheit" oder zum Wohle der Menschheit getrieben werden oder getrieben werden sollen, und nimmt auch, mehr oder weniger verständnisvoll und intensiv, an diesen Dingen teil. Gleichzeitig ist auch von derjenigen Vorstellungsweise aus, die sich an die konkreten Einzelwesen hält, eine Gedankenwelt aufgebaut worden, die mit der Menschheitsauffassung und ihren Theorien im Kampfe liegt. Es hatte den Anschein, als ob in diesem Kampfe die Menschheitsidee sich als die kräftigere erweisen sollte, und es war vielen eine geläufige Ansicht, daß das Denken der Zukunft ganz von ihr beherrscht werden müsse. Demgegenüber ist heute ein Umschlag zu verzeichnen, und die Atmosphäre der Gegenwart ist von einer Menge von Schlagwörtern erfüllt, die die entgegengesetzte Tendenz verraten, den Menschen gegenüber der Menschheit wieder in seine Rechte einzusetzen. Indem wir beide Richtungen in ihren tieferen Ursachen zu begreifen suchen, wollen wir gleichzeitig die Folgen betrachten, die sich aus dem richtig verstandenen Gegensatz zwischen beiden für das geistige Leben, insbesondere der Gegenwart, ableiten lassen.

Die Menschheitsidee geht stets Hand in Hand mit der sogenannten geschichtlichen Weltanschauung. Ob sie von ihr getragen wird oder ob Umgekehrte der Fall ist, läßt sich nicht entscheiden. In gewisser Weise fällt das beides völlig ineinander. Wo die geschichtliche Weltanschauung zur Herrschaft gelangt, erhält das allgemeine Denken durch den Hinblick auf das Menschheitsganze sein Gepräge. Wo sie abflaut, beginnen auch die vom Menschheitsgedanken getragenen Theorien zu verblassen. Dieser Zusammenhang ist naturnotwendig. Die geschichtliche Denkweise entspricht einer Geistesrichtung, die sich von dem Zusammenhange mit der konkreten, gegenwärtigen Welterscheinung loslöst und in Begriffe verliert, die aus den Erfahrungstatsachen der Vergangenheit konstruiert sind. Ihr Charakter ist begrifflich-abstrakt. Zum Träger dieser Begriffswelt wird naturgemäß nicht der einzelne Mensch gemacht, sondern wieder eine Idee, auf die allerdings in metaphysischer Weise eine Art höherer Realität übertragen wird. Das ist die Menschheit. Diese ganze Denkweise orientiert sich rein zeitlich. Der räumlich aufgefaßten Wirklichkeit mit ihren konkreten Einzeltatsachen kommt keine wesentliche Bedeutung bei. Die historische Weltanschauung blickt über

sie hinweg in eine chimärische Zukunft, die nach dem Bilde der Vergangenheit konstruiert ist. Beide, Vergangenheit und Zukunft, werden durch einen Weltenplan verknüpft, in dem alle geschichtlichen Denkweisen, mit mehr oder weniger Bewußtheit, gipfeln. Nur in Beziehung auf diesen Plan wird die Gegenwart angesehen und bewertet. Was sie an unmittelbaren, konkreten Werten und Inhalten enthält, wird nur als Folie für das Zeitliche betrachtet, in das es aufzugehen hat.

Die geschichtliche Weltanschauung ist von Geistern ausgegangen, deren Sinn für die unmittelbar erlebte Gegenwart gering war im Vergleich zu ihrer abstrakten Denkfähigkeit. Sie gehörten, kann man sagen, durchweg dem zeitlichen Vorstellungstypus an. Ich rechne z. B. zu den Führern dieser Richtung für das neuere deutsche Geistesleben Männer wie Herder, Schiller, Fichte und Hegel. Es kann nicht die Aufgabe dieser Studie sein, die Grundlagen ihres Geisteslebens hier im einzelnen aufzudecken. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß allen eine ungewöhnliche Neigung zu gedanklichen Konstruktionen anhaftet, die die Tatsachen nur als Material der systematischen Vernunft wertet. Daß Schiller, der Künstler war, davon keine Ausnahme macht, läßt sich nicht nur aus seinen philosophischen Arbeiten erweisen. Auch die Kunst stand ihm im Dienste des Gedankens; sie ist, nach seinen eignen Worten, das Tor, durch das man in das Land der Erkenntnis dringt. Für die Geistesrichtung Herders haben wir ein typisches Dokument in seinem „Reisetagebuch", wo wir ihn in förmlich fieberhafter Weise bei der Arbeit sehen, die Eindrücke der Außenwelt zu Gedanken zu verarbeiten, fast noch ehe sie völlig aufgenommen sind. Man bekommt unmittelbar den Eindruck, daß es sich hier um einen Zwang handelt, der auf den Gesetzen seiner innersten Natur beruht. Über Fichte und Hegel braucht in dieser Beziehung kaum ein Wort gesagt zu werden. Lasson hat das Wesen des von ihnen vertretenen Idealismus so formuliert: „Das Sinnliche ist das Geistige" und „das Einzelne ist das Allgemeine. Die gesamte Welt des Außer- und Nebeneinander ist das von der Idee, die zu ihrer eigenen Freiheit kommen will, erzeugte Gegenbild ihrer selbst." Fichte ist es bekanntlich nicht erspart geblieben, zu der unmittelbaren, lebendigen Umwelt und Gegenwart Stellung nehmen zu müssen; nichts ist bezeichnender als die Art und Weise, wie er das, am gründlichsten in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", getan hat. Sein Ausgangspunkt ist der Weltplan, „der Einheitsbegriff des gesamten menschlichen Erdenlebens," und er bedeutet seine Zuhörer nachdrücklich: „Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keineswegs dem der Individuen, welches letztere durch alle diese Vorträge hindurch an Ort gestellt bleibt." Die Gegenwart bildet nicht die Grundlage, auf der seinen sich das Verständnis des geschichtlichen Verlaufes aufbaut; sie wird selbst erst begriffen aus der Idee der „gesamten Zeit," die Ver-

gangenheit und Zukunft in sich schließt und dem Philosophen a priori verständlich ist.

Im Einklang mit diesen Anschauungen ist die ganze Wirksamkeit dieser Männer durch den Hinblick auf die Menschheit als Ganzes bestimmt gewesen. Herders geistige Bestrebungen gipfeln in der Philosophie der Geschichte der Menschheit, Schiller schreibt über ästhetische Erziehung, nicht des Menschen, sondern des Menschengeschlechts. Für Fichte und ebenso für Hegel bleiben, auch was ihr praktisches Denken anbetrifft, die Individuen durchaus „an ihren Ort gestellt." Der Inhalt des Einzeldaseins beruht auf seiner Verknüpfung mit dem Menschheitsganzen, die Hingabe an dieses verleiht ihm Wert und Berechtigung. Auf die Menschheit, nicht auf das einzelne Individuum, ist der Weltenplan angelegt, dieses ist lediglich Mittel zum Zwecke, und alle seine Ansprüche und Interessen kommen nur indirekt in Betracht, soweit sie für das Ganze von Bedeutung sind.

Dieser Denkweise, die alles Feste zu Geist verflüchtigt, der der einzelne Mensch im Nebel der Begriffe völlig verschwindet, steht nun die andere gegenüber, die wir als die naturalistische bezeichnen wollen. Ihr Merkmal ist konkrete Anschaulichkeit. Sie orientiert sich in erster Linie räumlich und hat es daher mit der unmittelbaren, lebendigen Umwelt zu tun. Ihre Vertreter sind alle diejenigen, die mit Goethe von sich sagen müssen: „Das Auge war vor allen andern das Organ, womit ich die Welt faßte." Ihr Vorstellungstypus ist der gegenständliche. Die begriffliche Welt tritt für sie völlig zurück; wo sie sich mit ihr befassen, ziehen sie sie durch die induktive Betrachtungsweise in die Wirklichkeit herab. Durch diese erst gelangen sie zum Verständnis jener. Ihr Denken geschieht mehr in Bildern als in Worten. Sie suchen das Leben nicht spekulativ, sondern intuitiv zu erfassen und stehen darin dem naiven Bewußtsein näher als dem philosophischen. Damit hängt zusammen, daß die Zeitvorstellungen bei ihnen so gut wie gar keine Rolle spielen. Die geschichtliche Betrachtungsweise ist diesen Geistern durchgängig fremd; sie können sich, auch wo sie gern wollen, mit ihr nicht befreunden. Sie sehen die Gegenwart nicht durch das Medium einer „Gesamtzeit", die im Grunde doch nichts als eine begrifflich verflüchtigte Vergangenheit ist; sondern es existiert für sie im Grunde nur die Gegenwart selber, und die Vergangenheit gibt höchstens den Hintergrund für sie ab. Es haftet ihnen im Gegensatz zu den spekulativen Geistern allen etwas von dem Bewußtsein an, die Welt und das Leben gleichsam aus erster Hand zu haben. Sie brauchen sich ihnen nicht erst auf dem Umweg über eine begrifflich zurechtgelegte Gedankenwelt zu nähern.

Dem entspricht der Standpunkt, den sie der Menschheitsidee gegenüber einnehmen. Sie hat für sie keinen Wirklichkeitswert. Auch wo sie sie denken, zerfällt sie ihnen in ihre konkreten Bestandteile. Sie haben es,

theoretisch und praktisch, mit den Einzelnen zu tun. Es existiert nicht, neben und über diesen, für sie eine Gesamtheit mit gewissen Prädikaten und Ansprüchen, die von denen der Individuen verschieden sind. Es gibt nichts als diese Individuen; und es ist der naturalistischen Denkweise durchaus unmöglich, der Summe derselben eine Realität beizumessen, die ihr ein Eigendasein gewährleistete. Dasein und Realität sind ihr an die konkreten Einzelwesen geknüpft und von diesen untrennbar.

3.

Der Gegensatz, in dem so für das allgemeine Denken der Zeit die Begriffe Mensch und Menschheit zu einander stehen, ist nicht überbrückbar. Er beruht auf dem psychologischen Gegensatz zwischen Einzelbegriffen oder Dingen und Allgemeinbegriffen, er erhält seinen besonderen Charakter und eine erhöhte Bedeutung eben durch die historische Betrachtung des Weltlaufs, wie sie namentlich im neunzehnten Jahrhundert bei uns zum System entwickelt worden ist. Diese Weltanschauung stützt sich naturgemäß auf den Menschheitsbegriff und entwertet das Individuum. Die geschichtliche Auffassung ist ihrerseits das Ergebnis einer einseitig-zeitlichen Betrachtungsweise, für die das Außer- und Nebeneinander der Erscheinung sich in ein Nacheinander des Verlaufes verwandelt, was sich psychologisch aus dem zeitlichen Ablauf der Begriffe erklärt. Die heute wiederholt aufgeworfene Frage nach der Berechtigung der historischen Weltanschauung, in ihrer absoluten Fassung, hat so zwar keinen Sinn. Jede Anschauung ist an sich berechtigt, die wie die geschichtlich-begriffliche auf dem festen Fundament der natürlichen Anlage des menschlichen Geistes beruht. Die geschichtliche Auffassung der Welt und des Menschen ist so gut berechtigt wie die naturalistische. Diese ist, der Natur der Sache nach, dem naiven Bewußtsein plausibler, an sich ist sie deswegen nicht „richtiger". Auch ihr, kann man sagen, liegt eine einseitige Ansicht zu Grunde, sie legt allen Wert auf die räumlich-konkrete Anschauung und vergißt über dem Sein das Werden der Dinge. Sie hält sich an das, was da ist, und hat Recht dazu, trotzdem ist es nicht weniger wahr, daß „alles fließt." Der Prozeß, den die eleatische und die heraklitische Denkweise von jeher miteinander geführt haben, geht auch heute weiter. Ja, er wird niemals entschieden werden, weil er in der menschlichen Natur begründet ist. Der Mensch ist imstande, sich räumlich und zeitlich in der Welt zu orientieren; aber die Verschiedenheit der individuellen Veranlagung bedingt es, daß er es bald mehr in der einen, bald mehr in der andern Form tun muß. Seit jeher haben beide Denkweisen bestanden, auf beiden sind im Verlaufe der menschlichen Geistesentwicklung komplizierte Gedankengebäude und ganze philosophische Richtungen aufgebaut worden; beide haben sich in der Vorherrschaft abwechselnd den Platz streitig gemacht. Dasselbe geht auch heute noch vor sich.

Trotzdem ist nicht zu leugnen, daß der Historismus heute in höherem

Maße als früher ein Monopol im wissenschaftlichen Denken beanspruchen zu können glaubt. Nicht nur die Geisteswissenschaften, auch die Naturwissenschaften haben sich während des verflossenen Jahrhunderts diesem Anspruch im wesentlichen gefügt. Geschichtliches und wissenschaftliches Denken sind förmlich gleichbedeutende Begriffe geworden. Dem Darwinismus fehlen bekanntlich heute noch die realen, empirischen Unterlagen; er ist von vornherein nichts gewesen als ein dogmatischer Versuch, die geschichtliche Betrachtungsweise auf die organische Natur auszudehnen. Dasselbe hatte schon vorher die Kant-Laplacesche Theorie in Bezug auf die unbelebte Welt, ja den Kosmos überhaupt, unternommen. Die Philosophie war durch Hegel vollkommen Geschichtswissenschaft geworden, die Theologie, die ihrer Natur nach vielleicht am ehesten davon ausgenommen sein sollte, ist es noch heute; ja es hat den Anschein, als ob sie im Begriffe steht, im Historismus zu verknöchern. Hier ist daher die Frage nach der Berechtigung der einseitig historischen Denkweise wirklich am Platze. Angesichts einer Reihe von Tatsachen im geistigen Leben der Gegenwart darf diese Frage geradezu als brennend bezeichnet werden. Gibt es einen vernünftigen Grund dafür, die historische Betrachtung der Dinge zur wissenschaftlichen im engeren Sinne zu erheben? Liegen Bedingungen vor, die eine prinzipielle Entscheidung zugunsten der einen Auffassung überhaupt ermöglichen? Wir haben versucht, die Antwort auf diese Frage von dem Boden der natürlichen Erfahrung aus zu gewinnen. Diese lehrt, daß eine solche Entscheidung vom Boden der Erfahrung aus nicht möglich ist. Historische und naturalistische Auffassung müssen als zwei gleich berechtigte Formen menschlichen Denkens anerkannt werden; folglich kann auch nicht eine von ihnen ein Monopol in Bezug auf die Wissenschaft für sich beanspruchen. Ein solcher Anspruch würde sich in Widerspruch mit der fundamentalsten Tatsache setzen, nämlich der Tatsache unseres eigenen Daseins, das ein räumlich-zeitliches, weil ein körperlich-geistiges ist. Die Entscheidung über die Berechtigung der einen oder andern Ansicht kann also nicht in prinzipieller Weise vom Menschen aus getroffen werden, sondern hängt von den Gegenständen ab, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt. Diese Gegenstände sind ihrer Natur nach begrifflicher oder konkreter Art, tragen räumlichen oder zeitlichen Charakter an sich; dem muß ihre wissenschaftliche Behandlung entsprechen. Die Grenze, die durch die Natur des Gegenstandes gezogen ist, darf nicht überschritten werden; andernfalls konstruieren wir die Welt, statt sie zu begreifen, und vereinseitlichen sie, statt sie in ihrer Vielfältigkeit und Fülle auf uns wirken zu lassen.

Die Unterscheidung, die wir unter diesem Gesichtspunkte zwischen den Gegenständen, die der wissenschaftlichen Betrachtung des Menschen unterliegen, vornehmen müssen, fällt naturgemäß im wesentlichen mit der alten

Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zusammen. Gegenstand der Geisteswissenschaften sind die Produkte des menschlichen Geistes und der Mensch selbst, sofern er ein geistiges, fühlendes und denkendes, Wesen ist. Diese ganze geistige Welt wird uns im wesentlichen durch die Sprache vermittelt, die an das Gehör, also den eigentlichen Zeitsinn, geknüpft ist. Die zeitliche Betrachtung ergibt sich hier aus dem Wesen der Sache von selbst. Dagegen ist es vollkommen unberechtigt, sie auf die Natur übertragen zu wollen. Die Natur wird uns in erster Linie durch die Raumsinne, Gesicht und Getast, vermittelt; sie stellt sich uns in der Form des Nebeneinander dar. Zeitliche Inhalte lassen sich aus der unmittelbaren Naturbetrachtung nicht gewinnen. Zwar gibt es auch in der Natur ein Geschehen, das sich indirekt erschließen läßt; aber dieses Geschehen kann nur in willkürlicher Weise zu einer Geschichte gestempelt werden. Geschichtliches Denken setzt die Annahme eines Planes voraus, der Anfang und Ende in sinnvoller Weise verknüpft; die Natur weiß aber weder von einem Anfang noch von einem Ende. An dieser Klippe scheitert die darwinistische ebenso wie alle teleologische Naturphilosophie. „Etwas über den Uranfang der Erde oder gar der Welt aussagen zu wollen", sagt Wilhelm Ostwald, „bedeutet daher eine Extrapolation aus dem gegenwärtigen Zustande ins Unendliche und bedingt daher nach bekannten Gesetzen einen Wahrscheinlichkeitsgrad gleich Null." Die Naturwissenschaft hat es mit „gegenwärtigen Zuständen" zu tun. Ihr Verfahren ist Beschreibung und Verknüpfung von Tatsachen; die Verknüpfung geschieht auf systematische, nicht auf chronologische Weise. Eine Naturgeschichte, in welcher Form sie auch auftritt, ist Metaphysik; denn sie überträgt Ansprüche, die aus der geistigen Welt des Menschen entnommen sind, unberechtigterweise auf die Welt der konkreten räumlichen Erscheinung.

Die Philosophie nimmt unter diesem Gesichtspunkte naturgemäß eine mittlere Stellung ein. Ihr Gebiet ist die ganze körperliche und geistige Welt; in der Erfassung und Vermittlung dieses Gegensatzes besteht eine ihrer bedeutendsten Aufgaben. Man wird sagen müssen, daß Natur- und Geschichtsphilosophie gleich berechtigte Disziplinen sind, solange nicht die eine sich Übergriffe in die Sphäre der andern erlaubt. Alles Sein und Geschehen unter den geschichtlichen Gesichtspunkt zwingen zu wollen, geht nicht; es gibt eine Seite der Welt, die sich diesem Gesichtspunkt entzieht. Eine Philosophie, die die Totalität des Seienden zum Gegenstande hat, darf diese Seite nicht zugunsten der andern ignorieren oder umbiegen wollen. Es ist bedeutsam, daß die moderne Psychologie, die sich die Anerkennung der Tatsachen zum Grundsatz gemacht hat, auf die parallelistische Hypothese zurückgekommen ist, die die gegebene Zweiheit von Leib und Seele in einer höheren Einheit zusammenfaßt. So scheint sich heute ein neuer Spinozismus durchzusetzen, der durch den Idealismus hindurchgegangen ist

und das höhere Wesen, „das auf zwiefache Weise von sich Kunde zu geben vermag" (Ebbinghaus), als eines faßt, in dem Körperlichkeit und Geistigkeit ineinander fallen.

Wenn wir so von der Überspannung der geschichtlichen Weltanschauung zurückkehren zu ihrer maßvollen Anwendung auf diejenigen Gebiete, die ihr ihrer Natur nach unterliegen, so wird von selbst auch der Mensch in seine Rechte gegenüber der Menschheit wieder eingesetzt werden. Diese Rechte sind unverbrüchlich. Der Mensch ist keineswegs bloß, worauf man lange allein den Ton gelegt hat, ein geschichtliches, er ist in erster Linie ein natürliches Wesen. Diese Auffassung muß der Regelung seiner natürlichen Verhältnisse zu Grunde gelegt werden. Die Soziologie, gleichfalls ein Produkt der geschichtlichen Anschauung, hat die Ansicht von der Menschheit als einem Gesamtorganismus aufgebracht, dessen einzelne Zellen die Individuen sind. Unser politisches Denken ist lange Zeit von dieser Ansicht beeinflußt worden und wird es z. T. heute noch. Die Nachwirkung der Hegelschen Geschichtsphilosophie in den Köpfen zeitgenössischer Staatsmänner und Philosophen läßt sich gleichfalls nicht verkennen. Um so nachdrücklicher muß solchen Theorien gegenüber die Notwendigkeit der naturalistischen Auffassung im Staats- und Gesellschaftsleben betont werden. Metaphysische Philosopheme dürfen auf praktische Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse keinen Einfluß gewinnen. Selbst der Staatsbegriff wird in diesem Sinne von der geschichtlichen Denkweise leicht gemißbraucht, indem sie ihn in eine physische Realität verwandelt. Die wahre Realität ist einzig und allein die Persönlichkeit; auf sie, nicht auf eine Gesamtheit muß das staatliche und gesellschaftliche Leben zugeschnitten werden. Alle Theorien, die sich damit in Widerspruch setzen, schweben frei in der Luft und sind von aller wirklich praktischen Bedeutung ausgeschlossen. Das hindert nicht, daß sie, wo sie zur Herrschaft gelangen, eine Gefahr bedeuten. Sie vermögen der Persönlichkeit nicht gerecht zu werden, ja sie suchen sie „im Gesamtinteresse" zu vernichten oder zu einer Nummer herabzudrücken. Dieses „Gesamtinteresse" aber ist eine Schimäre, der nichts Wirkliches entspricht. Interessen sind an Persönlichkeiten geknüpft, und wo man diese vergewaltigt, kann auch ein Gesamtwohl, das wieder nichts als die Summe der Einzelwohle ist, nicht bestehen.

In diesem Zusammenhange verdient auch das Problem des Fortschritts erwähnt zu werden. Das Wort „Fortschritt" ist bekanntlich außerordentlich vieldeutig, was daran liegt, daß man sich über das Ziel, auf das der Fortschritt zustreben soll, meistens überhaupt nicht klar ist; mindestens aber kann man darüber sehr verschiedener Meinung sein. Doch lassen sich alle diese Ansichten in zwei große Gruppen zerlegen: die einen erblicken in dem „Fortschritt" diejenigen Bestrebungen, die auf ein erhöhtes Glück des einzelnen Menschen abzielen; die andern haben dabei das Wohl der „Ge-

samtheit" im Auge. Auch hier also spielt der Gegensatz zwischen Mensch und Menschheit eine Rolle. Man kann darüber streiten, welche Auffassung heute das Übergewicht besitzt; beide kommen jedenfalls in den verschiedensten öffentlichen Bestrebungen zum Ausdruck. Bewußt oder unbewußt hat z.B. jede politische Partei das eine oder andere Ziel auf ihre Fahne geschrieben. Für den Liberalismus steht im allgemeinen der Wert der einzelnen Persönlichkeit im Vordergrund, die Sozialdemokratie betont, wie ihr Name sagt, im Gegenteil das Gesellschaftswohl; sie ist bereit, ihm die persönlichen Werte aufzuopfern, soweit es mit diesen in Zwiespalt gerät. Ehe, Erziehung, Arbeit und alle damit verknüpften persönlichen Lebensinhalte sollen in Staatsfunktionen umgewandelt werden, denen der Einzelne nur zu dienen hat; die Person wird ihres eigenen Wertes beraubt, sie besitzt keinen Selbstzweck mehr. Eine ähnliche Denkweise liegt auch den modernen Rassebestrebungen zu Grunde. Auch diese arbeiten da, wo persönliche und Gemeininteressen in Konflikt geraten, den ersteren zugunsten der letzteren entgegen; das Exemplar hat für sie keinen Wert außerhalb und abgesehen von der Gattung.

Man wird nun wieder sagen müssen, daß beiden Standpunkten eine gewisse Berechtigung zukommt. Das ist schon deswegen der Fall, weil der Mensch ein Gemeinschaftsleben führt, das die Augen von den Einzelnen ab und auf die Gesamtheit hinlenkt. Man darf aber nicht behaupten, daß der Einzelne in der Gattung verschwinde. Es ist beides vorhanden, eine Einzelexistenz sowohl wie ein Zusammenhang zwischen mehreren von diesen Existenzen. Hier muß ein Ausgleich stattfinden, keine einseitige Überspannung. Dabei wird wieder die individuelle Veranlagung bestimmend dafür sein, daß für die Einzelnen bald der eine, bald der andere Gesichtspunkt im Vordergrunde steht. Goethe hat gesagt, daß das höchste Glück der Erdenkinder immer die Persönlichkeit sein wird; andere haben anders gedacht. Leugnen aber läßt sich schwerlich, daß alle Theorien, die auf Massenwohlfahrt abzielen, etwas Verschwommenes an sich haben. Auf festen Grund und Boden kommen wir mit dem Fortschrittsproblem bloß, wenn wir es auf das richtig verstandene Wohl der Persönlichkeit gründen; Fortschritte sind letzten Endes nur an der subjektiven Erfahrung meßbar, die sich in Lust und Unlust äußert. Außerhalb einer Persönlichkeit aber ist eine solche Erfahrung nicht möglich. Man hat auch, und zwar mit Recht, darauf hingewiesen, daß es in der Konsequenz der sozialdemokratischen Utopien liegt, daß sich im Zukunftsstaat z.B. die geschlechtlichen Unterschiede verwischen müßten; es müßte dann dort, ähnlich wie bei den Bienen und Ameisen, vollgeschlechtliche und geschlechtlich verkümmerte Arbeiter und Arbeiterinnen geben. Zweifellos könnte das für das Gesamtwohl höchst ersprießlich sein. Nun frage man sich aber, ob es Menschen gibt, die sich mit dem Gedanken einer solchen tatsächlichen Verkümmerung der mensch-

lichen Persönlichkeit befreunden können, oder ob nicht bei allen, hinter dem Gesamtwohle, das sie im Munde führen, im Grunde auch das Glück des Einzelnen steht, der ihnen durch den Nebel ihres Begriffs nur nicht sichtbar ist. Ist das der Fall, dann ist es aber, ganz allgemein, auch berechtigt, vor dem Betreten eines Weges zu warnen, an dessen Ende das Grab dessen liegt, was für den Menschen, seiner innersten Natur nach, das wahre Gute ist, um dessentwillen er lebt. Auf diesem Wege sind aber, das ist nicht zu leugnen, alle Rassen- und Massenwohlfahrtsbestrebungen begriffen.

4.

Von ganz besonderer Bedeutung ist der Antagonismus zwischen Mensch und Menschheit in der Religion. Man kann sagen, daß ihr innerstes Wesen davon berührt wird. Es handelt sich um die Frage: Ist Religion eine Sache des einzelnen Menschen, oder ist sie eine Sache, die nur mit Hinblick auf die Menschheit zu begreifen ist, für die die Menschheit den Untergrund bildet?

Es läßt sich nicht leugnen, daß die geschichtliche Ansicht auch hier ihren Einfluß geltend gemacht hat. Nach ihr spielt sich ein religiöser Weltprozeß ab, an dessen Anfang das Böse und an dessen Ende das Reich des Guten steht. Auf dieses Ende zielt die religiöse „Entwicklung" ab. Einmal, zu einer bestimmten Zeit, die sich zwar niemand vorstellen kann, wird es da sein. Man drückt das auch vielfach so aus, daß alles zu Gott, von dem es ausgegangen ist, wieder zurückkehren wird. Auch solche spezifisch christlichen Vorstellungen wie die vom jüngsten Gericht, von der Wiederkunft Christi, der Aufrichtung des Reiches Gottes, sind Früchte der geschichtlichen Denkweise. Alle diese Vorstellungen begreifen die religiösen Prozesse zeitlich und denken sich als ihren Träger nicht den einzelnen Menschen, sondern die Menschheit. Ohne diese Gedankenhilfe würde dieser Art religiösen Glaubens der Boden fehlen. Wie sich die alte Vorstellung den Himmel, gleich einer Kuppel, über der Erde dachte, auf der er ruhe, so dient hier der Menschheitsbegriff als Unterlage für den göttlichen Plan, der von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende reicht und den eigentlichen Inhalt der dazwischen liegenden Zeitspanne bildet. Der einzelne Mensch spielt bei diesem Prozeß eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle. Zwar wird das im allgemeinen nicht gern zugegeben. Man muß aber doch sagen, daß, wenn das Reich Gottes eine Wirklichkeit ist, die der Zukunft angehört, die Vergangenheit und vor allem die Gegenwart dadurch herabgewürdigt werden. Sie sinken sozusagen auf das Niveau vorbereitender Stadien; sie sind Dünger für einen Boden, auf dem die von Gott gesäte Saat einmal reifen wird — wer weiß wann; sie sind von der Ernte ausgeschlossen. Wer heute lebt oder gestern lebte, für den ist die Resignation da. Er kann dessen, worauf doch alles, auch sein eigenes Leben, im Grunde angelegt

ist, worauf alles ankommt, nicht teilhaftig werden. Der Trost für sein Dasein liegt in einer Zukunft, die ihm unbekannt ist. Er steht nicht im Mittelpunkt der Welt und ihres Geschehens. Er sieht sich auf einem Wege begriffen, der sich unermeßlich weit vor ihm ausdehnt und von dem er weiß, daß er sein Ende nicht erreichen wird. Und zugleich weiß er, daß an diesem Ende das Heil aller Dinge, ja sogar auch sein eigenes Heil liegt. Er sieht sich, ohne inneren Grund, durch ein bloßes Zeitverhältnis, von dem Gegenstande seiner Hoffnung ausgeschlossen.

Das ist die eine Seite der geschichtlichen Denkweise in Sachen der Religion. Sie läßt sich, kann man sagen, von dem Lichte der Zukunft bescheinen. Die andere Seite ist der Vergangenheit zugewendet. Ist die Menschheit Träger dessen, was den Inhalt der Religion bildet, so muß sie einmal in den Besitz davon gelangt sein. Das „Heil" muß an ein geschichtliches Ereignis geknüpft sein, von welchem ab es, sozusagen, datiert werden kann. Gott muß sich der Menschheit „offenbart" haben. Alle Offenbarungslehren sind an die Menschheitsvorstellung geknüpft; ohne diese würden sie haltlos in sich zusammenfallen. Darauf, daß sich Gott dem einzelnen Menschen enthüllt, kommt es nach dieser Auffassung von der Religion gar nicht an. Eine solche Offenbarung wird von ihr als Offenbarung überhaupt nicht gewürdigt; ja sie stellt sich ihr feindselig gegenüber. Gott hat sich nach ihr der Menschheit offenbart; dazu genügte ein einmaliger Vorgang. An diesem nimmt jeder insofern teil, als er von ihm auf historischem Wege Kenntnis erlangt. Sich überdies den einzelnen Menschen unmittelbar zu offenbaren, dafür fehlt es Gott infolgedessen an einem Grunde, und niemand ist berechtigt, es von ihm zu verlangen. Es ist klar, daß hierbei der Mensch nur als Teil einer Gesamtheit funktioniert. Ihm kommt weder ein eigenes Erlebnis noch ein persönliches Verhältnis zu Gott überhaupt zu. Er steht nur indirekt mit ihm in Verbindung.

Dieser geschichtlichen Auffassung von der Religion stellt nun auch hier wieder die naturalistische Denkweise eine andere gegenüber. Sie vertritt den Standpunkt, daß, wenn überhaupt etwas, so die Religion auf rein persönlichem Grunde ruht. Sie ist das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott, oder sie ist überhaupt nichts. Sie beruht auf dem Glauben, also auf einem unmittelbaren persönlichen Erlebnis. Die Gesamtheit vermag weder zu glauben noch überhaupt irgend ein Verhältnis zu Gott zu haben; also auch umgekehrt nicht Gott zu ihr. Von diesem festen Standpunkt aus zieht sie die Konsequenzen. Sie lehnt es ab, zeitliche Vorstellungen in irgend einem Sinne als verbindlich für religiöse Tatsachen hinzustellen. Die Religion ist ihr zufolge eine zeitlose Erscheinung, schon insofern sie die Brücke zwischen Zeitlichem und Ewigem darstellt. Sie ist infolgedessen weder an eine Vergangenheit noch an eine Zukunft geknüpft. Ihr Wesen ist lebendige Gegenwart. Gott ist gegenwärtig; also kann das Verhältnis

des Menschen zu ihm nicht notwendigerweise ein geschichtliches sein. Ja, eine geschichtliche Offenbarung ist für sie keine Offenbarung, sondern nur die Mitteilung von einer Offenbarung. Auch diese kann nur an bestimmten einzelnen Menschen geschehen sein; ebenso kann und muß der Einzelne auch heute Gott erfahren. Wie sich diese Denkweise überhaupt an der Welt der gegenwärtigen Erscheinung orientiert, so wird auch ihr Gottesbegriff durch diese bestimmt. Sie erfaßt ihn im Zusammenhange mit dem unmittelbaren Leben, das uns umgibt. Es ist nicht richtig, zu sagen, daß eine solche Religion notwendig pantheistischen Charakter trägt. Doch sind allerdings Gott und die Natur dabei niemals völlig voneinander getrennt. Gott ist nicht die Natur. Aber die Natur ist die eine Seite, in der er sich offenbart, und sie trägt darum, so gut wie das Geistige, göttlichen Charakter. Dieser Art war die Religion eines Spinoza, eines Goethe. Für sie war Gott etwas Vorhandenes, sie Umgebendes, während die geschichtliche Religiosität zwischen ihn und den Menschen einen zeitlichen Abstand legt.

Wenn wir das Gesagte auf das Christentum anwenden, so ist klar, daß in der heutigen Kirche die geschichtliche Auffassung triumphiert. Die Kirche hält fest an der Anschauung, daß es eine geschichtliche Offenbarung Gottes gibt und daß das Heil der Seelen an bestimmte historische Ereignisse geknüpft ist. Sie ist infolgedessen gezwungen, diejenige Art des Glaubens, wie wir ihn allen Geschichtstatsachen gegenüber nötig haben, mit dem religiösen Glauben in eins zu setzen. Daher kommt es, daß sie die andere Art des Glaubens, die auf dem unmittelbaren religiösen Erlebnis beruht, nicht anerkennt; sie erscheint ihr, in welcher Form sie auch auftreten mag, religiös verdächtig. Die Kirche ist nicht imstande, das Verhältnis des Menschen zu Gott direkt zu bestimmen, nach dem Grade, wie es innerlich empfunden wird und sich in seinen Wirkungen äußert; sondern sie bestimmt das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinem Verhältnis zur Geschichte. Wer geschichtlich skeptisch denkt, gilt ihr als religiöser Skeptiker, wer gewisse geschichtliche Tatsachen, die sie für „wahr" hält, verwirft, als ungläubig. Andererseits pflegt sie an dem Mangel wirklich lebendigen religiösen Empfindens und eines daraus fließenden religiösen Wandels so gut wie gar keinen Anstoß zu nehmen. Auch wer innerlich religiösen Lebens völlig bar ist, gilt für die Kirche als guter Christ, sofern er nur an den geschichtlichen Heilstatsachen festhält. Das geht so weit, daß Geschichte und Religion völlig miteinander verwechselt werden und diese in demselben Maße aus der Kirche verschwindet, als sich die Geschichte in ihr breit macht.

Schon im Hinblick auf diese Gefahr, die die geschichtliche Auffassung für die Religion überhaupt bedeutet, muß gegen ihre unbeschränkte Herrschaft innerhalb der Kirche protestiert werden. Das ist um so nötiger, als die moderne, sogenannte liberale Theologie in diesem Punkte keinen

Wandel verspricht; sie ist, im Gegenteil, der Geschichte nur noch fester verschrieben als die alte orthodoxe Richtung. Sie hat sich mit der geschichtlichen Wissenschaft verbündet und ist allem Anschein nach geneigt, das Wissenschaftliche höher als das Religiöse zu bewerten.

Nun soll gegen die Berechtigung des geschichtlichen Standpunktes an sich gewiß nichts gesagt sein. Es kann auch garnicht geleugnet werden, daß insbesondere mit dem Christentum ein gewisser geschichtlicher Bestand dauernd verknüpft ist. Nur das muß bestritten werden, daß die geschichtliche Auffassung ein Monopol in der Religion besitzt; von einem solchen kann hier so wenig wie in der Wissenschaft die Rede sein. Die Berechtigung der ungeschichtlichen Religiosität ist allein schon damit erhärtet, daß sie existiert. Eines weiteren bedarf es garnicht. Alle theoretischen Auseinandersetzungen zerschellen an der Macht dieser Tatsache. Besonders aber muß darauf hingewiesen werden, daß Jesus selbst nicht die geschichtliche, sondern die ungeschichtliche Religiosität eigen war, daß also, wenn überhaupt eine, so diese als die spezifisch christliche in Anspruch genommen werden muß, nicht umgekehrt. Jesus knüpfte zwar auch in gewissem Maße an die geschichtliche Überlieferung an, aber das geschah eigentlich nur aus pädagogischen Gründen. Er benutzte vorhandene Vorstellungen, um das Neue an sie anzuknüpfen. Die Religion hat er nicht darauf gegründet. Für das, worauf es ihm allein ankam, bedurfte es weder eines Kultus, noch einer Schrift, noch einer Offenbarung, es sei denn, daß es sich um die Offenbarung des lebendigen Gottes handelte, die mit dem Herzen vernommen wird. Es ist auch ein Irrtum, daß er sich das Reich Gottes als ein Reich des Jenseits oder der Zukunft dachte. Es war ihm weder etwas Begriffliches noch etwas Zeitliches — sondern das unmittelbare Bewußtsein der Nähe Gottes, welcher die Liebe ist. Mehr als bei irgend einem andern trägt bei ihm die Religion den Stempel der lebendigen Gegenwart. Ja, man kann sagen, daß er seine Mission darin sah, die Religion von dem geschichtlichen Ballast zu befreien und sie auf den Boden des Lebens zu stellen. Während alle Propheten vor ihm das Heil in der Zukunft erblickt hatten, wurde er der Erfüller und zugleich der Vernichter des Prophetentums dadurch, daß er sagte: Hier ist es! und: Das Reich Gottes ist inwendig in euch. Damit zugleich zerbrach er die Vorstellung von dem Volksgott des alten Glaubens und setzte an Stelle einer geschichtlich bestimmten Gesamtheit die geschichtslose Einzelpersönlichkeit. Diese, nicht mehr ein Volk oder die Menschheit, kann nach ihm als Trägerin der Religion, d.h. der Verbindung mit Gott, noch betrachtet werden. Der Mensch als solcher rückte in den Mittelpunkt religiösen Lebens. Die Erlösung selbst geschah durch die Kraft der einzelnen, von der Gesamtheit völlig losgelösten Seele, ja im Gegensatz zu der religiösen Gesamtheit. Von da ab ist es nicht mehr angängig, die Religiosität

des Einzelnen von seinem Verhältnis zu irgend einem kulturellen oder religiösen Zusammenhange abhängig zu machen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die ungeschichtliche Religionsauffassung, nachdem sie lange ganz zurückgedrängt worden war, heute mit gewaltiger Macht aufsteht und ihre Rechte, auch innerhalb der Kirche, zurückzufordern beginnt. Die religiöse Bewegung der Gegenwart erhält durch diesen Zug ihr Gepräge. Seinen mächtigsten Ausdruck hat er in der bedeutendsten religiösen Persönlichkeit der neueren Zeit, in Leo Tolstoi, gefunden. Tolstois Denkweise ist in eminentem Maße ungeschichtlich, ja antigeschichtlich. Seine ganze Wirksamkeit wird von einem leidenschaftlichen Haß gegen die geschichtliche Weltanschauung getragen. Alle geschichtlichen Mächte unseres Lebens, den Staat, die Kirche, das Eigentum, hat er einer unerbittlichen Kritik unterzogen und ist zu dem Resultat gekommen, daß sie schädlich sind, weil sie das Leben, in seiner ursprünglichen und ewigen Erscheinung, in Fesseln schlagen. Die Krone seines Lebenswerkes bildete für ihn die Befreiung der Religion, insbesondere des Christentums aus dem Banne der Geschichte und der Versuch, es auf eine neue Grundlage, nämlich auf das gegenwärtige Leben, zu stellen. Diese Tat, die ihm seine geschichtliche Stellung in der Religion für alle Zeiten sichert, ist auch bei ihm auf eine innere Notwendigkeit zurückzuführen. Er hatte unter den erschütterndsten inneren Kämpfen Gott gesucht und war genötigt gewesen, die Mauern der geschichtlichen Formen niederzureißen, um zu ihm zu gelangen. Er fand ihn wieder, indem er auf die Stimme des Lebens horchte, die er um sich und in sich selber vernahm. Diese Erkenntnis, daß Gott das Leben ist, erhellte ihm zugleich die Bedeutung des Evangeliums Jesu. So hob er es aus seinem geschichtlichen Zusammenhange heraus und stellte es mit rücksichtsloser Konsequenz auf die Höhe ewigen Menschentums.

Die Bedeutung seines Auftretens ist eine doppelte. Erstens hat er bewiesen, daß die Lossagung von der geschichtlichen Religiosität nicht gleichbedeutend ist mit der Lossagung von dem geschichtlichen Kern des Christentums, der in der Persönlichkeit Jesu wurzelt. Es ist ganz falsch, zu glauben, daß Tolstoi diesen Zusammenhang zerrissen hat. Er hat nur das Verhältnis von Geschichte und Religion umgedreht indem er diese in sich selber fand und von seinem innersten persönlichen Erleben heraus das Verhältnis zu dem geschichtlichen Bestande des Christentums wiedergewann, das ihm die geschichtliche Überlieferung nicht hatte vermitteln können. Die Überlieferung war für ihn eine tote Form, die er mit dem Inhalt seines religiösen Erlebnisses füllte; erst dadurch wurde sie für ihn zum Evangelium. Er hat damit nur getan, was alle Propheten, auch Jesus, vor ihm getan hatten: die Form ihres eingebildeten Nimbus entkleidet und das richtige Verhältnis von wahren und Scheinwerten wieder hergestellt. Darin lag

zugleich ein zweites. Gegenüber der auf dem Gemeinschaftsgedanken aufgebauten Kulturwelt hat er die Kräfte zu befreien gesucht, die in dem unmittelbaren, von geschichtlichen Verhältnissen unabhängigen Verhältnis des einzelnen Menschen zum Leben liegen. An Stelle des geschichtlich gewordenen Verhältnisses der Menschheit zur Kultur wollte er das alte Verhältnis des Menschen zur Natur wiederherstellen. Statt der kulturellen Ethik, die die Hingabe des Einzelnen an die Gesamtheit und den „Fortschritt der Menschheit" fordert, predigte er, indem er an das Urchristentum anknüpfte, die Moral der Nächstenliebe, die es mit dem einzelnen Menschen zu tun hat. Die soziale Fürsorge wollte er auflösen in die persönliche Bruderliebe, die dem Menschen als Menschen zu helfen sucht, nicht sofern er einen Bestandteil der Gesellschaft bildet.

5.

Die Resonanz, die Tolstois Gedanken in ganz Europa gefunden haben, beweist nebst einer Fülle nicht mißzuverstehender Erscheinungen in Wissenschaft, Politik und Religion, daß die ungeschichtliche Weltanschauung nicht veraltet, sondern auch heute noch im höchsten Grade lebendig ist. Es ist anzunehmen, daß sie sich auf allen Gebieten des Geistes und des Lebens den ihr gebührenden Platz zurückerobern wird, von dem sie die Herrschaft der geschichtlichen Denkweise im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts verdrängt hat. Das ist im Interesse eines gesunden Gleichgewichts der geistigen Kräfte freudig zu begrüßen. Das zwanzigste Jahrhundert wird vor dem neunzehnten Jahrhundert etwas Wesentliches voraus haben, wenn ihm die Herstellung dieses Gleichgewichtes gelingt. Gearbeitet wird daran, nicht von wenigen mit bewußter Absicht, und es sind Umstände genug vorhanden, die diese Bewegung in der glücklichsten Weise fördern. Schon das Emporstreben der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat ihr gewaltig vorgearbeitet. Die Entwicklung der Technik, die in ihrem Gefolge kam und noch immer im Steigen begriffen ist, tut vollends das ihrige; Weltwirtschaft, Handel und Politik sind führende Mächte im Leben der Gegenwart geworden, und alle tragen dazu bei, die antigeschichtliche Tendenz zu verstärken. Naturforscher, Techniker, Kaufleute und Politiker, lauter Berufe, die es um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wenigstens in Deutschland, fast garnicht gab und die heute die Träger des öffentlichen Lebens sind, sind mit ihren Interessen an die gegenwärtigen und natürlichen Lebensverhältnisse gewiesen und haben zur Geschichte keins oder nur ein sehr untergeordnetes Verhältnis. Es sind Berufe, die sich ihrer Natur nach alle in hohem Maße an die Anschauung und nur in geringem an die begriffliche Tätigkeit des Geistes wenden.

Dem entspricht die Auswahl ihrer Kräfte und die Ausbildung und Vorbereitung derselben. Die naturwissenschaftlichen und technischen Berufe in erster Linie haben dafür gesorgt, daß auch im Unterricht die Anschauung

neben dem rein begrifflichen Denken mehr und mehr zu ihrem Rechte komme. Das ist ein weiteres Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die Entwicklung unseres gesamten Schulwesens, des niederen sowohl wie des mittleren und des Hochschulwesens, bewegt sich in der Richtung, daß dieser Forderung in immer steigendem Maße Rechnung getragen wird. Das gilt sowohl für die Auswahl des Lehrstoffes wie für die Ausbildung der Methode. Neben vielen allgemein bekannten Erscheinungen dieser Art bedeutet namentlich auch die erhöhte Wertschätzung und Pflege des Zeichenunterrichts einen Schritt auf diesem Wege. Auch die Forderung der Selbsttätigkeit im Unterrichte, die heute wieder nachdrücklich erhoben wird, hängt hiermit zusammen. Es ist nicht Zufall, sondern liegt in der Natur der Sache, daß sie bisher in den naturwissenschaftlichen Fächern in erfreulichem Maße, in den philologisch-historischen dagegen so gut wie gar nicht verwirklicht worden ist. „Der Begriff", sagt Goethe einmal, „will nur Empfänglichkeit, er bringt den Inhalt mit." Der Begriff enthält Erfahrungen, die vor uns Menschen gemacht haben; die Anschauung führt uns selbst zu solchen Erfahrungen hin. Die Grenze, die der Aufnahmefähigkeit der Schüler und damit der Dehnbarkeit des Lehrplanes gezogen ist, bedingt es, daß in demselben Maße, wie die die Anschauung pflegenden Fächer vordringen, die sogenannten Geisteswissenschaften zurückgedrängt werden. Zweifellos ist daher bereits heute hier mindestens ein Ausgleich eingetreten, wenn nicht, namentlich auf den an Zahl ständig wachsenden Realanstalten, das Schwergewicht bereits ganz auf Seiten des Anschauungsunterrichts, im weitesten Sinne dieses Wortes, liegt.

Noch eine andere Erscheinung scheint mir in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Die Entwicklung der modernen experimentellen Psychologie. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Ansicht von der Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie Recht behalten wird. Leugnen läßt sich nicht, daß wichtige Gebiete, wie Logik, Erkenntnistheorie, aber auch Teile der Ästhetik und Ethik mehr und mehr unter ihre Führung geraten und die frühere Selbständigkeit einbüßen. Das bedeutet aber, daß auch die Philosophie die Sphäre der reinen Begriffe verläßt und sich auf den Boden der Anschauung begibt. Es gibt heute schon kaum noch einen Philosophen, der nicht zugleich auf irgend einem Gebiete naturwissenschaftlich arbeitete. Das Experiment tritt an die Stelle der reinen Spekulation. Damit hängt zusammen, daß die Philosophie ihre Aufgabe mehr und mehr in der wissenschaftlichen Durchdringung der unseren Sinnen sich darbietenden Umwelt erblickt und statt des Abstrakten mehr und mehr die konkrete Erscheinung in den Kreis ihrer Betrachtung zieht. Wundt hat als auf eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten unserer Zeit darauf hingewiesen, daß selbst die Metaphysik der Gegenwart sich in ihren markantesten Erscheinungen auf gewissen Einzelgebieten der Naturwissenschaft aufbaut.

Haeckel, Ostwald und Mach z.B. entwerfen ein allgemeines Weltbild auf Grund ihrer durchweg experimentellen Spezialstudien und lassen dabei nicht nur die Geschichte der Philosophie, sondern auch die Geschichte selbst und alle der geschichtlichen Betrachtung unterliegenden Verhältnisse völlig beiseite.

Das Zeitalter der Psychologie, in dem wir stehen, ist gekennzeichnet durch eine erhöhte Berücksichtigung der individuellen Begabungsunterschiede (wobei Begabung ganz allgemein zu verstehen ist) und damit der Individualität überhaupt. Die wissenschaftliche Erforschung der Einzelpersönlichkeit läßt die frühere generelle, rein das Typische beachtende und bewertende Art der Behandlung, namentlich auf dem Gebiete der Erziehung, nicht mehr zu. Auch in das Gesichtsfeld des modernen Pädagogen schiebt sich mehr und mehr an Stelle eines blassen Allgemeinbegriffs, wie die „Jugend", die „Klasse", der „Schüler", der einzelne Mensch mit seiner Besonderheit. Das Objekt der Erziehung wird dadurch völlig verändert. Und auch von einer andern Seite greift die Psychologie entscheidend in die Bildungsprobleme ein. Sie macht in der Pädagogik überhaupt den Menschen zum Maß der Dinge. Das bedeutet eine vollständige Umwälzung insofern, als früher die Menschheit der allein maßgebende Faktor war. Was und wie unterrichtet werden sollte, wurde vor dem Forum der Gesamtheit entschieden. Die Interessen des Volkes, der Gesellschaft ꝛc. gaben den Ausschlag in allen Fragen der Bildung und des Unterrichts. Ja, sie gaben nicht nur den Ausschlag, sondern es wurde eine andere Instanz überhaupt nicht gehört. Demgegenüber orientiert sich die neuere Pädagogik ausschließlich vom Menschen aus und macht seine physischen und psychischen Anlagen und Fähigkeiten zur Grundlage ihrer Maßnahmen. Die geschichtlich bedingten Forderungen und Interessen der kulturellen Gesamtheit treten für sie zurück hinter den natürlichen Ansprüchen des menschlichen Individuums.

Unmerklich aber sicher tragen alle diese bedeutungsvollen Wandlungen dazu bei, die Vorstellung der Menschheit überhaupt, samt ihren Konsequenzen, aus den Köpfen mehr und mehr zu verdrängen. Möglich, daß eine Reaktion nicht ausbleibt. Einseitige Überspannung des naturalistischen Standpunktes in allen Fragen muß von selbst dazu führen, und soweit Übertreibungen vorkommen, kann das nicht schaden. Eine so maßlose Herabsetzung aller geschichtlichen Bildung und ihrer Werte, wie sie von Wilhelm Ostwald geübt wird, fordert schon jetzt zum Widerspruch heraus. Die Folge solcher Kämpfe aber wird doch sein, daß eine immer gerechtere Beurteilung und Wertschätzung beider Denkweisen in den heute vielfach verfeindeten Lagern ihrer Vertreter Platz greift. Der Prozeß zwischen Mensch und Menschheit soll weder noch kann er überhaupt zugunsten der einen Partei entschieden werden. So ist der Ausgang geistiger Kämpfe überhaupt niemals gewesen. Wenn sie fruchtbar waren, so war ihr Ergebnis

immer eine vertiefte Einsicht in das Wesen der Dinge, die niemals einfach sind, und eine daraus von selber fließende Toleranz. Gegenseitige Anerkennung pflegt sich praktisch darin zu äußern, daß die streitenden Parteien zwischen ihren Gebieten die Grenzlinie ziehen und dieselbe beachten. So wird auch der Streit zwischen geschichtlicher und naturalistischer Denkweise dann zu einem wirklich fruchtbaren Ergebnis führen, wenn es gelingt, daß beide Richtungen sich über ihre Kompetenz klar werden und die Grenzüberschreitungen vermeiden, deren sie sich früher schuldig gemacht haben.

Hans Vaihingers Philosophie des Als Ob[1] und die gegenwärtige religiöse Lage.

Von **Hermann Hegenwald.**

I.

In den Meinungsgegensatz der positiven und liberalen Auffassung innerhalb der evangelischen Kirche ertönt aus philosophischem Lager eine Stimme, die zwar in keiner Weise zu den modernen religionswissenschaftlichen Problemen direkt Stellung nimmt, die aber eine durchaus veränderte Lage im Rahmen der zeitgenössischen Philosophie zum Ausdruck bringt, von der wichtige neue Beleuchtungen nicht nur dieses oder jenes religiöse Problem treffen, sondern die das Ganze der Religion in einen neuen Gesichtswinkel rücken. Der Gründer und langjährige Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, der als Kantforscher bekannte Hallenser Philosoph Hans Vaihinger, hat in diesem Jahre sein Lebenswerk herausgegeben, welches in der Hauptsache schon vor fast 36 Jahren vollendet vorlag, das er aber erst jetzt, lange und vielseitig auf seinen Wert geprüft, der Öffentlichkeit übergibt. Wir müssen uns hier mit einer Darlegung seines Inhalts in weitesten Umrissen begnügen.

Im Mittelpunkt des Werkes steht die in ihrer Bedeutung nicht immer beachtete und meistens übersehene Als-Ob-Betrachtung bei Kant, nämlich jener eigentümliche bei Kant oft wiederkehrende Gedanke, daß gewissen Satzungen unserer Vernunft kein objektiver Wirklichkeitscharakter, sondern nur ein heuristisch-regulativer Wert für die menschliche Praxis zukomme. Um nur das bekannteste und für die Religion besonders interessierende Beispiel bei Kant für diese Auffassung anzuführen, so spricht Kant den Ideen, im besondern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit jeden Wirklichkeitscharakter ab, sie existieren in Wirklichkeit nicht, sie sind aber notwendige Erzeugnisse unserer Vernunft, denen im Unterschied zur existentiellen eine

[1]) H. Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. XXXV, 804 S. Reuther & Reichardt, Berlin 1911.

regulative Wirklichkeit zukommt. In diesem Zusammenhang widerlegt Vaihinger die traditionelle Auslegung, nach der Kant in der theoretischen Philosophie die Erweisbarkeit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abgelehnt, die Wirklichkeit dieser Idee dann aber auf dem Wege der praktischen Philosophie neu begründet habe. Wie Vaihinger aus Kant selbst unzweifelhaft nachweist, läßt sich weder die erste Behauptung von der „Unerforschlichkeit" jener Idee, noch die zweite von der praktischen Begründung ihrer tatsächlichen Wirklichkeit aufrecht erhalten. Nach K. existieren jene Ideen nicht; sie haben dagegen eine regulative Wirklichkeit. Diese fiktive Betrachtungsweise: man muß so tun, als ob Das und Das so wäre, findet sich in allen Gebieten der Kantischen Philosophie — und zwar als eine immer wieder an die Oberfläche drängende Unterströmung, die gelegentlich von dogmatischen und reaktionären Gedankengängen überwuchert wird. Nur so ist es dann zu verstehen, daß manche Kantausleger ihn zu einem Metaphysiker, zu einem Begründer des Idealismus ꝛc. machen konnten, obwohl nach V. die positivistische Grundtendenz seiner Philosophie klar zu Tage tritt, wenn man den Gesichtspunkt des Als Ob so würdigt und auffaßt, wie er es seiner Bedeutung nach für das Ganze der Kantischen Philosophie verlangt.

Immerhin ist festzuhalten, daß K. nur gelegentlich zur fiktiven Betrachtungsart griff und daß er sich einerseits des Wesens dieser Art, theoretische und praktische Probleme aufzufassen, nicht klar bewußt war, und daß er ferner auch nicht zu einer systematischen Vollständigkeit in einer umfassenden logischen Theorie der Fiktionen vorgeschritten ist. Dieser Arbeit hat sich nun V. unterzogen, und er kommt auf Grund seiner umfassenden Darlegung sämtlicher fiktiver Betrachtungsweisen auf allen Gebieten des theoretischen, praktischen und religiösen Erlebens der Menschheit zu dem Resultat, daß die Fiktionen neben den traditionellen Forschungsmethoden der Induktion und Deduktion als eine selbständige Betrachtungsart anerkannt werden müssen. Das ganze Denken verliert für ihn von hier aus seine selbständige Bedeutung, es wird Mittel zum Zweck geschäftsmäßig technischen Berechnens und religiös-ethischen Handelns der Menschheit. Zu diesem Zwecke schafft das Denken nicht nur einzelne fiktive Annahmen innerhalb seines logischen Bereiches, sondern die ganze Vorstellungswelt, die wir haben, in der wir uns als in einer wirklichen Welt bewegen, ist fiktiv, ist bloße Erscheinung, wie schon Kant und viele andere darlegten, nur daß für den modernen Philosophen die platonische Ideenwelt, wie auch das Kantische Ding an sich, über welches K.'s eigene Aussagen differieren, ganz ins Gebiet der Fiktionen verwiesen werden. Nach V. kommt eben bei K. die positive Grundlage seiner Philosophie, nach der auch das Ding an sich und auch das Ich fiktiv sein müssen, da sie nur vermöge der ganz sicher als Fiktionen aufzufassenden Kategorien gedacht werden

können, nicht klar zur Geltung; sie wird häufig durch dogmatische Ausführungen verdunkelt.

Nun muß man sich aber hüten, die regulative Wirklichkeit der Ideen, wie überhaupt der berechtigten fiktiven Vorstellungen zu niedrig anzuschlagen. Sie sind mehr als ein Anhängsel zu unserer existentiellen Wirklichkeit, das wir wohl auch entbehren könnten. Es handelt sich beispielsweise bei den ethisch-religiösen Fiktionen zwar um keine transzendenten Wesenheiten, aber für den Menschen, der sich doch im Besitze des überaus wichtigen und durch jahrtausendelange Entwicklung sehr komplizierten Denkinstrumentes befindet, um unentbehrliche regulative Wirklichkeiten, ohne die eine Existenz des Einzelnen wie der Gemeinschaften der Menschen ganz unmöglich wäre. Soviel in ganz allgemeinen Umrissen über die uns hier interessierende Seite des Vaihingerschen Buches.

2.

Wie stellt sich die liberale und die positive Religionsauffassung innerhalb der evangelischen Kirche zu diesem Resultat des eben erörterten biologisch-genetischen Positivismus in der Philosophie? Religion ist etwas anderes als Philosophie; sie ist anders fundiert, entspringt andern Bedürfnissen und dient andern Zielen im Ganzen des Menschseins.

In der liberalen Auffassung bewegt sie sich so eng in den Forderungen und Bedürfnissen modernen Denkens und Weltanschauens, daß diese Seite der evangelischen Religionsauffassung besonders nahe Berührungen mit der Philosophie aufweist und daher versuchen muß, zu einer durchgängigen Verständigung mit den intellektuellen Mächten unsers Geistseins, mit der Philosophie und den Einzelwissenschaften zu gelangen. Auf diesem Flügel werden wir zunächst einen Ausgleich der Fiktionslehre V.'s mit den Grundlagen und Anforderungen der Religion suchen müssen.

Aber dieser Ausgleich ist nicht leicht zu finden, scheint zunächst sogar unmöglich. Denn die religiösen Dogmen, die von V. als „praktisch-notwendige" Fiktionen betrachtet werden, haben für die liberale Auffassung gar keine wesentliche Bedeutung. Gottessohnschaft ꝛc. ꝛc. — sogar auch wohl häufig Freiheit und Unsterblichkeit — werden als Einkleidungen und Formulierungen vergangener Zeiten aufgefaßt. Christus selbst wird zum Menschen, und das einzige, eigentlich letzte wirklich religiöse Moment wäre noch die Gottesidee, die auch wohl inhaltlich in irgend einer Art als existentielle Wirklichkeit festgehalten wird, wenn auch behauptet wird, daß Gott unerforschlich und unerkennbar ist und uns nur in anthropomorphen Vorstellungen mühsam verständlich wird. Inbezug auf die erstgenannten religiösen Vorstellungen geht diese liberale Auffassung über Kant-Vaihinger hinaus, indem sie in ihnen nur Rudimente alter Zeiten sieht, die für uns nur noch religionsgeschichtliche und symbolische Bedeutung haben; in der Gottesvorstellung bleibt sie aber hinter Kant-Vaihinger zurück, indem sie

hier eine objektive existentielle Wirklichkeit festhalten will.[1]) Gegen die fiktive Auffassung der erstgenannten religiösen Vorstellungen wird die liberale Richtung einwenden, daß mit der Beibehaltung der religiösen Vorstellungen und Dogmen als Fiktionen auch praktisch-moralisch im Sinne Kant-Vaihingers nichts gewonnen sei, weil diese Fiktionen nur so lange moralisch wirksam sein könnten, als ihr Inhalt für wahr gehalten würde. Wir wollen uns an dieser Stelle nur mit dem dogmatischen Moment der liberalen Auffassung auseinandersetzen, nämlich mit der Gottesidee als objektiver Wirklichkeit. Wir sahen schon, daß in diesem Punkte der Liberalismus hinter Kant-Vaihinger zurückbleibt; wäre hier ein Ausgleich zwischen beiden Auffassungen vielleicht in der Weise möglich, daß die liberale Auffassung den Fiktionscharakter der Gottesidee im Anschluß an Kant-Vaihinger sich zu eigen machen könnte, ohne ihre grundlegende Position zu verändern?

Dann entstände die Frage: Kann sich die liberale Auffassung damit abfinden, Gott als objektive Wirklichkeit aufzugeben und den Gedanken einer Gottheit selbst in jeder Form als Fiktion aufzufassen? Täte sie es, dann würde meines Erachtens für sie die Religion als Autorität einer Gemeinschaft dem Einzelnen gegenüber aufgegeben sein — eine solche Autorität hat der Liberalismus im Grunde allerdings eigentlich schon längst abgelehnt, da er dem Persönlichen in der Religion weite Konzessionen macht, die Bibel ihrer Absolutheit und die Person Christi ihrer Wunderbarkeit entkleidet und sich mehr auf Jesusverehrung und auf ein subjektives Gottsuchen ganz allgemeiner Art als auf Christusglauben im Sinne der altkirchlichen Tradition stützt. Mit der Ablehnung des als objektiv wirklich gedachten Gottes würde aber auch der Herd subjektiv-schwärmerischen Gottsuchens und Gotterlebens verschüttet, worin mit Recht oft der Kern liberaler Religiosität erblickt wird. Diese Konsequenz dürfte also die heutige liberale Theologie nicht ziehn; an der Wirklichkeit eines uns gegenüber befindlichen, jedenfalls in selbständiger Unabhängigkeit von uns gedachten metaphysischen Gottes darf sie nicht zweifeln; das ist die letzte Position, die sie innehalten muß, so unbestimmt und gefühlsmäßig von dem Einzelnen her Gott selbst und die Beziehung des Menschen zu ihm von diesem Liberalismus aufgefaßt werden mag. Man könnte diese liberale Stellungnahme inbezug auf die Gottesidee als dogmatisch — inbezug auf unser Gottsuchen und Gotterleben als Stimmungsliberalismus bezeichnen.

[1]) Ich möchte an dieser Stelle für die ganze vorliegende Erörterung die Bemerkung machen, daß es sich hier immer nur um die objektive existentielle Wirklichkeit der Gottesvorstellung uns gegenüber handelt; eine solche wird von Kant-Vaihinger abgelehnt. Für sie beide hat diese Gottesvorstellung, wie sie auch sagen, keine „dogmatische", sondern eine „regulative Realität." Nun bliebe noch die Möglichkeit, Gott mit dem tatsächlichen Weltgeschehen, dem Natur- und Weltprozeß, der nicht uns gegenüber, sondern durch uns hindurch sich abspielt, zu identifizieren. Von hier aus würden sich manche neuen Ausblicke ergeben, die aber über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausweisen.

Für unsere obige Frage ergibt sich uns das Resultat: die jetzige liberale Auffassung kann mit Kant-Vaihinger zu keiner Verständigung gelangen; sie muß die Fiktionsauffassung, zum mindesten die der Gottesidee, ablehnen. Im Gegensatz zu der Kant-Vaihingerschen Fiktionsphilosophie würden sich die philosophischen Voraussetzungen der erörterten liberalen Auffassung dahin skizzieren lassen, daß die liberale Theologie darauf bestehen müßte: 1) daß das Denken als ein reines (nicht fiktives) mit absolutem Selbstzweck aufgefaßt würde, 2) daß das Denknotwendige als wahr und wirklich anerkannt würde, 3) daß der Phänomenalismus in jeder Form abzulehnen sei.

Es bleibt nun zu untersuchen, ob von der Kant-Vaihingerschen Position aus nicht eine andere Fundamentierung der liberalen Religionsauffassung möglich ist, die sich darauf zu stützen hätte, daß alle religiösen Vorstellungen und Dogmen festgehalten — nämlich als Fiktionen beibehalten würden. Der vorhin erwähnte Einwand, daß Fiktionen nur so lange wirksam sein könnten, als ihr Inhalt für wahr gelte, braucht für diesen liberalen Standpunkt schon aus einem sehr naheliegenden Grunde — ganz abgesehen von einem noch später zu erörternden — nicht zugegeben zu werden. Warum sollte das, was früher als Dogma und später als Hypothese aufgefaßt und praktisch wirksam war, nicht auch für eine gereifte, in die fiktive Art unseres Denkens überhaupt eingeweihte Menschheit praktisch-regulative Gültigkeit behalten, wenn jene Vorstellungen von der Philosophie aus inhaltlich als fiktiv erkannt und nachgewiesen sind?

Mit solchem Fiktionismus ist aber der religiöse Charakter dieser liberalen Auffassung nicht genügend gekennzeichnet. Wäre er es, dann könnte man mit Recht einwenden: Darf sich eine auch noch so modern-relativistisch orientierte Religionsauffassung wie sie uns im Liberalismus überhaupt entgegentritt, mit fiktiven Religionsvorstellungen, über deren Wert allein ihre praktische Nützlichkeit entscheidet, begnügen? Kann man das noch Religion nennen und käme darin das, was man als religiöses Erleben und als religiösen Glauben kennt, auch nur im geringsten zur Geltung? Auch in diesem so fundierten Liberalismus, wie in dem schon erörterten, beansprucht das Irrationale der Religion sein Recht. In der zuerst erwähnten liberalen Auffassung war es das subjektiv-schwärmerische Gottsuchen einer metaphysischen Frömmigkeit, die über den Rahmen des fiktiven Charakters unserer Gottesvorstellung hinaus doch im Ganzen der Natur ꝛc. ein Absolutes, einen unerforschlichen, aber in objektiver Wirklichkeit existierenden Gott zu fassen sucht. Für den „Fiktionsliberalismus" besteht das Irrationale mehr in dem Bedürfnis irgend einer noch näher zu erörternden „Absolutheit" gewisser inhaltlich zusammengehöriger Fiktionen. Einen Maßstab für solche „Absolutheit" gewisser religiöser Fiktionen gewinnen wir selbstverständlich nicht aus einer begrifflich-intellektuellen Erörterung und Untersuchung derselben, denn damit würden wir immer im Rahmen des Denkens, also des

Fiktiven bleiben. Die Gewißheit von dem absoluten Wert unserer religiös-christlichen Fiktionen können wir nur aus dem nach Kant-Vaihinger „Fiktionslosen" gewinnen; als solches finden wir im Gegensatz zu den aus begrifflichem Denken erwachsenen Anschauungen unser eigenes und das in der Vergangenheit erwachsene Erleben vor, d.h. für unsern Fall: das religiöse Erleben und den religiösen Glauben, durch den wir uns in Kontinuität zu dem Glauben unserer Väter bis zum Urchristentum hinauf setzen. Zu beachten ist dabei, daß nur die Tatsache des Erlebens jener religiösen Gewißheit fiktionslos ist, die religiösen Vorstellungen selbst werden dadurch als Fiktionen nicht berührt. Wichtig ist, daß wir nicht aus dem Bereich des Fiktiven selbst, also aus dem Vorstellen und Denken, die Gewißheit unseres religiösen Erlebens und Glaubens schöpfen; der Glaube entzündet sich selbst im geschichtlichen Verlauf weiter fort; er bleibt uns trotz der klaren Einsicht in den fiktiven Charakter der Glaubensvorstellungen, wir schöpfen ihn aus dem tatsächlichen Erleben, durch das wir in den Verlauf des Weltgeschehens, welches sich in dem Menschheitserleben fortsetzt, mit eingespannt sind. Das Abhängigkeitsgefühl in irgend einer Art ist nun einmal unveräußerlicher Bestand jeder Religion und jeder Religiosität. Diesem Abhängigkeitsgefühl werden wir in unserer gläubigen Frömmigkeit gerecht, die teils metaphysisch an dem Ganzen der uns gegenüber wahrnehmbaren Natur orientiert sein kann — so bei der bisher erörterten liberalen Auffassung, die an der objektiven Wirklichkeit Gottes festhält — die andererseits aber auch metahistorisch in dem tatsächlichen Weltgeschehen und Menschheitserleben — nun nicht ihren Gegenstand und ihr Objekt, sondern ihren Quell und ihren existentiellen Urgrund hat.

Während jene oben erörterte liberale Jesusverehrung und subjektiv-schwärmerische Gottessehnsucht in vieler Beziehung als Selbstvernichtung und Selbstauflösung des evangelischen Glaubens in vage Stimmungs- und Gefühlsmäßigkeit getadelt wird, so kann man vom Vaihingerschen Standort aus diese zweite liberale Möglichkeit wegen ihrer Ablehnung der dogmatischen Gottesidee als „konsequenten" Liberalismus bezeichnen, in dem eine echte christliche Religiosität unsers Erachtens mehr zum Ausdruck käme als in der oben erörterten liberalen Auffassung. Dieser „konsequente" Liberalismus verwirft nicht die religiösen Vorstellungen, sondern er deutet sie in Fiktionen um nach dem von Vaihinger herausgestellten „Gesetz der Ideenverschiebung:" erst Fiktionen, dann Hypothesen, darauf Dogmen — und andererseits, was sich auf den gegenwärtigen religiösen Rückbildungsprozeß besonders bezieht: Dogma — Hypothese — Fiktion!

Ein Gottsuchen in der Gegenwart auf selbständige und direkte Art, also durch metaphysische Frömmigkeit von jedem Einzelnen aus, ist von dem neu gekennzeichneten Standort aus unmöglich. Zunächst aus den philosophischen Gründen der Kant-Vaihingerschen Fiktionsphilosophie, nach

der es ein Absolutes, Gott als objektive, metaphysische Wirklichkeit nicht geben kann. Solch selbständiges Gottsuchen ist aber auch vermessen aus religiösen Gründen; denn wo der einzelne Mensch überall der Leitung und Vermittlung, des Lernens und Erzogenwerdens bedarf, wo er sich überall in historischer Abhängigkeit befindet, da sollte er in seiner tiefsten Existenzfrage selbständig und direkt nach subjektivem jeweiligem Bedürfnis durch Natur- und Geschichtsbetrachtung in ein persönliches Verhältnis zum Urgrund alles Seins treten können? — Am farbigen Abglanz haben wir das Leben!

Bevor wir diese auf dem Boden der Fiktionslehre stehende Möglichkeit liberaler Religionsauffassung und ihre metahistorische Frömmigkeit weiter erörtern, berühren wir kurz das Verhältnis der Kant-Vaihingerschen Fiktionslehre zur positiven Auffassung innerhalb unserer evangelischen Religion. So beziehungslos die Orthodoxie auf den ersten Blick dem Fiktionismus gegenüberstehen mag, so treffen sich beide doch in der grundlegenden Überzeugung: das Denken und Vorstellen ist erst etwas Sekundäres, ist nicht die Hauptsache. Nach Vaihinger ist das Denken ein Instrument, das das Weltgeschehen sich am Menschen um praktischer Zwecke willen schafft, es hat keinen schließlichen Selbstzweck. Für die traditionelle positive Religionsauffassung ist das Denken ebenfalls sekundär; es ist Stückwerk, dem Menschen für seine Zwecke gegeben — aber über dem Denken steht das tatsächliche Leben und Erleben der Menschheit und des Einzelnen und daraus erwachsend der Glaube als das primäre Organ des Menschen in seinem religiösen Sein.

Diese gemeinsame Position des Fiktionismus und der positiven Religion ist sehr wichtig und bezeichnend.

Der oben erörterte „dogmatische" Liberalismus, wie wir ihn kennzeichneten, mit seinem religionswissenschaftlichen und relativistischen Hintergrunde ist dieser sekundären Einschätzung des Denkens entgegengesetzt. Für ihn ist das Denken Selbstzweck; denn aus Forderungen des Verstandes heraus ist nicht nur seine Ablehnung des alten Kirchenglaubens erwachsen, sondern auch der positive Aufbau jener liberalen Religionsauffassung ist durchweg an den wissenschaftlichen Methoden der Gegenwart, also an strenger, modernrealistischer Denkart orientiert; so vor allem in der religionswissenschaftlichen Herausarbeitung des „historischen" Christus, aber auch in den modernen Versuchen, das schwärmerisch-mystische Gottsuchen jenes Liberalismus, das wir als metaphysische Frömmigkeit bezeichneten, auf streng wissenschaftlicher Philosophie zu fundieren.

Demgegenüber macht sich der von uns nach seiner Möglichkeit erwogene „Fiktionsliberalismus" die veränderte Schätzung des Denkens zu eigen; er rückt dadurch in nähere Beziehung zur Orthodoxie, wenngleich als fundamentaler Unterschied zwischen beiden immer noch die Auffassung der religiösen Vorstellungen selbst bestehen bleibt: in der Orthodoxie als

Dogmen, also als objektive Wirklichkeiten, in dem „Fiktionsliberalismus" als Fiktionen mit praktisch wichtigen Zwecken für den Glauben und für das Handeln. Aber andererseits sind beide nicht nur in der sekundären Einschätzung des Denkens einig, sondern sie sind auch nahe verwandt in dem, was für sie als das positiv Wichtige zu gelten hat.

In Bezug auf die positive Religionsauffassung erwähnten wir es schon: es ist der Glaube an die durch Jesum Christum vermittelten Heilstatsachen, durch die wir von dem Druck von Sünde und Schuld befreit werden. Für Vaihingers Fiktionslehre bleibt als einzig Wirkliches, als Fiktionsloses, die Überzeugung, daß es nichts als Empfindungen in ihren Koexistenzen und Sukzessionen gibt, und daß darin das ganze Weltgeschehen, der Natur- und Weltprozeß sich abspielt. Für die Religionsauffassung des „Fiktionsliberalismus" würde somit das Weltgeschehen als Wichtigstes und Fiktionsloses, nicht das Ganze der Natur ꝛc. uns gegenüber, bestehen bleiben. In dies Weltgeschehen ist der Mensch eingeschlossen; es spielt sich seinem Wesen und Inhalt nach nicht metaphysisch-transszendent ihm gegenüber, sondern in ihm, durch ihn hindurch und in den vielen Beziehungen ab, die jede Einzelheit mit ihrer Umgebung und allen andern Einzelheiten verbinden. In keiner Weise findet sich das Absolute, also Gott, uns gegenüber, sodaß wir selbständig von uns aus durch metaphysische Frömmigkeit, durch subjektiv-schwärmerische Gottessehnsucht ein Verhältnis zu ihm suchen können. Das Weltgeschehen als das Fiktionslose — selbstverständlich nur seinem Dasein und Verlauf, nicht seinem Begriffensein nach — offenbart dem persönlichen Erleben der Menschheit die Möglichkeit metahistorischer Frömmigkeit, es zeigt ihm Höhepunkte, an denen Jahrtausende hindurch bis heute sich immer wieder religiöser Glaube und echtes religiös-sittliches Leben entzündet hat. Als der absolute Höhepunkt im Menschheitserleben der Geschichte ist für unsere okzidentale Menschheit und schließlich für die Menschheit überhaupt die Person Jesu von Nazareth erlebt worden — von den Jüngern und der christlichen Urgemeinde aus über Augustin, Luther bis in unsere Tage. Alle Einkleidungen und Formulierungen dieses metahistorischen Gotterlebens durch Christusglauben mögen zeitlich bedingt und selbst bloße Fiktionen sein, wie ja auch die Idee eines objektiven persönlichen Gottes, den Christus uns als Vater lieben gelehrt hat, naiveren und dogmatischen Vorstellungen entspringt. Niemals aber werden wir heute dem fundamentalen Christusglauben und -erleben, das sich wie ein roter Faden durch die Geschichte unserer Menschheit zieht, durch bloße Jesusverehrung gerecht; wir verflachen dadurch jenes Menschheitserleben, wenn wir Jesum von außen her, objektiv, neben den andern Helden der Weltgeschichte betrachten. Dem entzieht sich mit Notwendigkeit seine Person; denn wir haben sie nur in den Zeugnissen und Glaubensdokumenten, nur im ursprünglichen Erleben seiner Jünger ꝛc. Soviel tiefer und ursprünglicher [fiktionslos] dies Er-

leben im Weltgeschehen der Menschheitsgeschichte ist als begriffliches Denken, soviel tiefer, ursprünglicher und letzthin absolut ist der Glaube der Väter, der für uns an einer langen Geschichte wahr geworden ist, als alles Wissen und Erkennen.

Hier sehe ich die Möglichkeit einer Verständigung zwischen Liberalismus und Orthodoxie. Voraussetzung ist die Kontinuität, in die wir uns zu dem Glauben und religiösen Erleben unserer evangelisch-christlichen Vergangenheit zu setzen haben. Irgend eine Untersuchung über das Leben und den menschlichen Charakter Jesu ist erst von nachgeordneter Bedeutung. Die liberalen Christusbilder, die mehr subjektiv nachempfunden und nachgedichtet worden sind, als sie objektiv wissenschaftlich nachgezeichnet werden können, haben gewiß noch heute ihre große Bedeutung. Gegenüber dem Phrasenhaften und Salbungsvollen, das sich noch immer in unserer evangelischen Religion und Kirche breitmacht, und bei dem sich oft kein Inhalt mehr denken läßt, kommen die Christusbilder gerade diesem gedanklichen und psychologischen Bedürfnis unserer Zeit entgegen, sie bringen dem modernen Menschen sicherlich die Person des Herrn menschlich näher und haben deshalb viel zur Erweckung religiösen Interesses beigetragen. Das ist aber noch nicht das Letzte und Höchste; nicht Jesusverehrung, sondern Christusglaube ist das Moment, das unser religiöses Erleben zu dem Glauben des Urchristentums und der späteren Generationen in Kontinuität setzt. Also nicht auf eine Erkenntnis Christi und auf ein Nachfühlen seines Verhältnisses zu Gott, und damit also doch auf ein selbständiges Gottsuchen, wenn auch auf seinen Spuren, kommt es uns an (Vgl. Immanuel Quint, der Narr in Christo), sondern auf den Glauben, der von Christus bei den Jüngern geweckt und später immer wieder erlebt worden ist: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich!" Nicht an der Gott suchenden und Gott zugewandten Seite Jesu hängt unser Christusglaube, sondern an seiner Bedeutung für uns als Wegweiser und Erlöser. Das muß die Meinung des von uns skizzierten „konsequenten" Liberalismus sein, für den direktes Gottsuchen in jeder Form nur fiktiv sein kann, und für den Gottessehnsucht nur im Christusglauben Sinn und Bedeutung erhält.

Nicht als bestimmte Formulierungen und Dogmen haben von hier aus die religiösen Vorstellungen oder Fiktionen ihren unübertrefflichen Wert, sondern als bloße Ausdrücke — die in dem religiösen Rückbildungsprozeß nach Vaihinger die Bedeutungsstadien des Dogmas, der Hypothese zur Fiktion durchmachen — für das in uns sich vollziehende Weltgeschehen, das von uns im Christusglauben und in der religiösen Heilsgewißheit erlebt wird. Die Gedanken, Vorstellungen und Formulierungen, in denen bis auf Christus vorwärtsschauend, und in der Zeit nach Christus rückwärtsgerichtet das Menschheitserleben Wort und Ausdruck erhält, sind sekundär wie alles Denken und Vorstellen dem Erleben selbst gegenüber, das un-

mittelbar in einem Gefühl der Gewißheit und der innern Freudigkeit offenbar wird. Wir rühren hier an einen weiteren, für die ganze in Frage stehende Erörterung sehr wichtigen Punkt, nämlich an das unmittelbare Erleben im Gefühl. In diesem Zusammenhang kann darauf nicht näher eingegangen werden.

Die orthodoxe Auffassung dürfte sich im Kern mit der soeben gekennzeichneten liberalen Stellungnahme decken, nur würde für sie noch immer objektive Wirklichkeit sein, was im „Fiktionsliberalismus" als Fiktion erkannt, aber festgehalten wird. Gemeinsam aber ist beiden das Zurückgehen auf den Glauben der Urgemeinde, der Kirchenväter, Luthers ꝛc.; die Tendenz unseres religiösen Glaubens, bei den Orthodoxen in dogmatischen, bei den andern in fiktiven Vorstellungen, ist rückwärts gerichtet seit jenen Ereignissen, die dem vorwärtsschauenden Sehnen der jüdischen Propheten in der Person und dem Werk Jesu die Erfüllung brachten, die von Paulus und der urchristlichen Gemeinde ꝛc. religiös erlebt wurde. Wenn also heute eine Reform verlangt wird im Bereiche der immer mehr erstarrenden Orthodoxie, dann wird sie für den reifen, modernen Menschen ohne Verlust an echter Religiosität in der Richtung auf den erörterten „Fiktionsliberalismus" hin gesucht werden können. Die objektive Wirklichkeit der Einkleidungen und Formulierungen des Jünger- und Urgemeindeglaubens oder auch nur der Glaubensauffassung Luthers kann für unsere Zeit nicht mehr dogmatisch stabiliert werden. An die Stelle der dogmatischen muß die fiktive Auffassung jener Formulierungen treten — nur dürfen sie nicht völlig als Rudimente und Symbole alter Zeiten wertlos gemacht werden; nur muß vor allem der Kern des Christusglaubens: „Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden!" in absoluter Unverrückbarkeit festgehalten werden. Einer pädagogisch-psychologischen Verwertung der religiösen Ideen, der von liberaler Seite so sehr und mit Recht das Wort geredet wird, öffnet sich das weiteste Feld, wenn je nach der Reife der Zuhörenden und zu Unterrichtenden bald der dogmatische (beim Kinde), bald der hypothetische und schließlich (beim gereiften und gebildeten Menschen) der fiktive Charakter der Vorstellungen und Formulierungen jenes fundamentalen Christusglaubens vornehmlich betont wird. Wir brauchen also in Wahrheit keine neuen Fomulierungen, keine neue Religion, kein neues Gottesverhältnis, um auch in unserm religiösen Leben freie und moderne Menschen zu sein. Wir brauchen einzig eine feste Stabilierung des Christusglaubens der evangelisch-christlichen Vergangenheit auch für unsere Zeit — wir brauchen ferner eine ihrer dogmatischen Bande entfesselte Betrachtungsart der religiösen Vorstellungen, die dem allgemeinen, fiktiven Charakter unseres Denkens angepaßt wäre. Noch heute tötet der Buchstabe, der Geist aber macht lebendig!

Religion und Kultur.

Von Lukas Viëtor.

I.

Strauß-Nietzsche und das Kulturproblem.

Es sind nun vierzig Jahre her, daß David Friedrich Strauß sein letztes Werk in die Welt gehen ließ: „Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis." Es war das Modebuch der Zeit, ähnlich wie vorher Büchners „Kraft und Stoff" vom Jahre 1855 oder wie nachher Haeckels „Die Welträtsel" vom Jahre 1899. Diese drei Schriften gehören nämlich nicht allein ihren Erlebnissen, sondern auch ihrem Inhalte nach zusammen. Wenigstens hat Haeckel nachdrücklich auf seine Verwandtschaft mit Strauß hingewiesen. Wie dieser seinem Bekenntnisbuch in den späteren Auflagen ein „Nachwort als Vorwort" folgen läßt, in dem er sich mit seinen Gegnern, die inzwischen auf den Plan getreten sind, auseinandersetzt, so läßt auch Haeckel den späteren Auflagen seiner „Welträtsel" zu demselben Zweck ein Nachwort folgen. In demselben sagt er folgende Worte über seinen Vorgänger:

„Die allgemeinen Betrachtungen, welche ich diesem Nachwort zu den Welträtseln voranschicken möchte, sind ganz dieselben, welche David Strauß vor 30 Jahren in seiner meisterhaften Broschüre gegeben hat: „Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: Der alte und der neue Glaube." Alles, was hier in vollkommenster Form der größte Theologe des 19. Jahrhunderts über die Entstehung und Absicht seines berühmten Buches sagt, über die Motive und Methoden seiner zahlreichen Gegner, zur Begründung und Verteidigung seines Bekenntnisses — alles das gilt wörtlich auch für mich und meine Welträtsel."

So spricht er denn auch in diesem Zusammenhang von dem „klassischen Bekenntnis" von David Strauß. Dieser von Haeckel selbst bezeugten Verwandtschaft der beiden Schriften entsprach es, wenn Jodl in einem Erinnerungsaufsatz zur Feier des hundertjährigen Geburstages von Strauß (geb. 27. Januar 1808) Haeckels Welträtsel „eine teils verbesserte, teils verschlechterte Neubearbeitung von Strauß altem und neuem Glauben" nennen konnte.

Die drei genannten Schriften stimmen darin überein, daß sie sich gegen den „alten Glauben", der im Christentum gesehen wird, wenden und eine neue Weltanschauung verheißen, zu der man auf rein empirischen Wege mit Hülfe der Naturwissenschaft gelangt, wobei man noch den Vorteil hat, aller „geschichtlichen Belastung" in Zukunft entraten zu können. Zwar ist die Neuheit dieser Methode nur ein Schein. Denn ob man vom Materialismus oder vom Monismus spricht, der Gedanke, unter Ablehnung aller Spekulation auf rein naturwissenschaftlichem Wege zu letzten und endgültigen

Resultaten des Denkens zu gelangen, ist ein uralter. Solche Versuche sind von jeher gemacht worden. Und darum konnte Fr. A. Lange seine berühmte Geschichte des Materialismus mit den Worten beginnen: „Der Materialismus ist so alt wie Philosophie, aber nicht älter." Und er erklärt diesen Satz dahin daß er sich einerseits gegen die Verächter des Materialismus wende, die in dieser Weltanschauung einen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin finden, andererseits gegen diejenigen Materialisten, welche ihrerseits alle Philosophie verachten und „sich einbilden, ihre Weltanschauung sei überhaupt nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern ein lauteres Erzeugnis der Erfahrung, des gesunden Menschenverstandes und der Naturwissenschaften."[1]) Der Materialismus, so behauptet Lange ein anderes Mal, ist von Hause aus „eine positive Philosophie, welche ihre Fundamentallehren mit dogmatischer Bestimmtheit vorträgt, und zu deren wichtigsten Behauptungen es gehört, daß aus diesen Lehren die Welt mit Leichtigkeit zu begreifen sei".[2]) So erklärt sich denn, daß materialistische Theorien zu allen Zeiten eine gläubige Aufnahme gefunden haben. Sie entsprechen der gewöhnlichen Anschauung, die die Erscheinungswelt einfach als wirkliche Welt hinnimmt, Denken und Sein ohne weiteres einander entsprechen läßt, von Erkenntniskritik aber keine Ahnung hat; denn letztere namentlich die Erkenntnistheorie Kant's — darüber läßt auch Lange keinen Zweifel — ist die prinzipielle Widerlegung des Materialismus.

Lange zählt auch Strauß, wie er es auch bei Haeckel tun würde, zu den Materialisten. Er spricht von seinem „korrekten Materialismus" und nennt den alten und den neuen Glauben sein „materialistisches Vermächtnis." Dabei ist vor allem gedacht an den Abschnitt: „Wie begreifen wir die Welt?" Neben dem materialistischen Teil hat diese Schrift noch einen theologischen in den Abschnitten: Sind wir noch Christen? und: Haben wir noch Religion? Die erstere Frage beantwortet Strauß mit nein, die zweite mit einem ja oder nein, „je nachdem man es verstehen will."

Aber während der materialistische und theologische Teil seiner Schrift bei ihrem Erscheinen am meisten im Mittelpunkt der darauf erfolgenden Diskussion stand, so war es kein geringerer als Friedr. Nietzsche, der die Gesamtlebensansicht, aus der heraus Strauß sein Bekenntnis im negativen und positiven Sinne formulierte, wir können sagen, das ethische Ideal, das Kulturideal, das seiner Schrift zu Grunde lag, zum Ziel seines Angriffes machte. Im Sommer 1873 veröffentlicht Nietzsche der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" erstes Stück: David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller.[3])

[1]) Lange. Gesch. des Materialismus (Reclam) I S. 172. [2]) Ebenda II S. 201
[3]) Vgl. zum Folgenden den Aufsatz von Ernst Jäckh: „Friedrich Nietzsche und David Friedrich Strauß (Patria 1909).

Beide Schriften fallen in die Zeit nach dem großen Kriege zwischen Deutschland und Frankreich und haben auch in diesen Zeitverhältnissen ihren Hintergrund. Die Schrift von Strauß geht auf in dem Lobe der Wirklichkeit; sie entsprach dem gesättigten Behagen der Tat, wie herrlich weit wir es doch gebracht, und verherrlichte den neu aufgenommenen Industrialismus. Es sind neue Götter gekommen und die alten hat man nicht mehr nötig. Strauß weiß, daß er im Namen vieler redet:

„Neben unserem Berufe — denn wir gehören den verschiedensten Berufsarten an, sind keineswegs erst Gelehrte oder Künstler, sondern Beamte und Militärs, Gewerbetreibende und Gutsbesitzer — auch das weibliche ist unter uns nicht unvertreten; und noch einmal, wie schon gesagt, wir sind unsrer nicht wenige, sondern viele Tausende und nicht die schlechtesten in allen Landen — neben unserem Berufe, sage ich, und dem Leben in der Familie und mit den Freunden, suchen wir uns den Sinn möglichst offen zu erhalten für alle höheren Interessen der Menschheit: wir haben während der letzten Jahre lebendigen Anteil genommen und jeder in seiner Art mitgewirkt an dem großen nationalen Krieg und der Aufrichtung des deutschen Staats, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Wendung der Geschicke unserer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Nachdenken über dasjenige, was den Völkern wie den Einzelnen zum Heil oder zum Verderben gereicht, gibt ja dieser Krieg unerschöpflichen Stoff; an sittlichen Lehren war nie eine Zeit reicher als die letzten Jahre. Dem Verständnis dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt mittelst einer Reihe anziehend und volkstümlich geschriebener Geschichtswerke auch dem Nichtgelehrten leicht gemacht sind; dabei suchen wir unsere Naturkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hülfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unsrer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unsrer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt.

So leben wir, so wandeln wir beglückt."

In dieser Kulturseligkeit, in diesem Lob der Bildung und in der weiten Verbreitung, die das Bekenntnisbuch von Strauß innerhalb kurzer Zeit gewann, sieht nun Nietzsche ein warnendes Zeichen der Zeit; er erblickte grade darin den Tiefstand der deutschen Bildung und fürchtete wegen ihrer Kulturfreudigkeit für die deutsche Kultur. Strauß ist der Prophet dieser allgemeinen Kulturseligkeit geworden und darum greift Nietzsche ihn an. Das Weltbild, das Strauß entrollt, ist durch und durch optimistisch; daher seine absprechenden Urteile über Schopenhauer, in dessen Bann sich Nietzsche damals befindet. Und das andere Verbrechen, das Strauß begangen hat: er nennt nicht einmal in dem Abschnitt „Von unsern großen Musikern" den Namen Wagner. Und in der andern „Zu-

gabe" „Von unsern großen Dichtern": wie springt der Verfasser mit ihnen um? Nietzsche sagt: „Alle großen heroischen Gestalten waren suchende. Der Bildungsphilister aber nimmt sie einfach als findende: wir haben ja unsere Klassiker, sagt er; diesen aber das so nachdenkliche Wort „Klassiker" anzuhängen und sich von Zeit zu Zeit einmal an ihren Werken zu „erbauen", d.h., sich jenen matten und egoistischen Regungen überlassen, die unsere Konzertsäle und Theaterräume jedem Bezahlenden versprechen . . . . das alles sind nur klingende Abzahlungen, durch die der Bildungsphilister sich mit ihnen auseinandersetzt, um im übrigen sie nicht mehr zu kennen, und um vor allem nicht nachfolgen und weiter suchen zu müssen. Denn es darf nicht mehr gesucht werden: das ist die Philisterlosung."

Dem Kulturenthusiasten bei Strauß stellt Nietzsche den „Bildungsphilister" entgegen.

Es ist ganz deutlich, daß der Grund dieser Gegnerschaft Nietzsche-Strauß ein verschiedenes Kulturideal ist. Der Unterschied ist der von Kultur und Zivilisation. In der Kultur überwiegt das Persönliche, in der Zivilisation das Sachliche. Der Kulturträger im Sinne Nietzsches ist ein Zukunftsmensch, zugleich ein „Kulturkämpfer", der Bildungsphilister ein Gegenwartsmensch. „Wenn ich mir denke", so sagt Nietzsche von dem alten und neuen Glauben, „daß junge Männer ein solches Buch ertragen, ja wertschätzen könnten, so würde ich mit Betrübnis meinen Hoffnungen für ihre Zukunft entsagen. Dieses Bekenntnis einer ärmlichen, hoffnungslosen und wahrhaft verächtlichen Philisterei sollte der Ausdruck jener vielen Tausende von „Wir" sein, von denen Strauß redet, und diese „Wir" werden wiederum die Väter der nachfolgenden Generation! Es sind grauenhafte Voraussetzungen für jeden, der dem kommenden Geschlechte zu dem verhelfen möchte, was die Gegenwart nicht hat — zu einer wahrhaft deutschen Kultur. Kultur und Kunst ist für Nietzsche etwas Produktives, Selbstbildendes, eine an den Menschen gestellte höchste Forderung, eine Anspannung seiner besten Kräfte. Bei Strauß ist beides nichts anderes als Bildungs- und Genußmittel, das den Menschen darum auch nicht über sich selbst erhebt, sondern nur gleichsam seine müßigen Stunden ausfüllt. Der Standpunkt eines Strauß entspricht einem seichten Optimismus, sein Weltbild den Anforderungen einer allgemeinen Verständlichkeit ohne Höhen und Tiefen; es ist durch und durch rationalistisch. Warum sollte es nicht allgemeinen Anklang finden in der freigeistigen deutschen Bildungswelt? Dagegen steht der Standpunkt Nietzsches bedeutend höher; er vermag auch das Tragische zu werten und das Irrationale. Strauß war populär und ist es teilweise noch jetzt in seinen Nachfolgern. Dagegen Nietzsche ist doch wohl niemals populär gewesen; und wenn es doch so schien, so lag es daran, daß man ihn nicht verstand.

Kultur — das dürfte klar geworden sein — ist kein einheitlicher

Begriff. Er schließt bei Strauß mehr materielle, bei Nietzsche viel mehr persönliche Werte in sich. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur ist nicht zum wenigsten davon abhängig, was man unter Kultur versteht. Das sehen wir sehr deutlich bei dem Streit zwischen Nietzsche und Strauß.

Strauß verdankt seinen literarischen Ruf dem Leben Jesu vom Jahre 1835. Dieses Werk ist ein streng wissenschaftliches. Wollen wir aber seine religiöse Stellungnahme zur Persönlichkeit Jesu kennen lernen, so halten wir uns besser an die späteren populären Schriften. Im Jahre 1864 hat er das Leben Jesu „für das Volk bearbeitet" neu herausgegeben. Hier würdigt er Jesus als ethischen Reformator und findet auch schöne Worte für das eigentlich Religiöse an ihm. Doch macht sich schon der Kulturbegriff störend bemerkbar zur Erfassung des Religiösen in seiner Eigenart. Strauß schreibt hier von Jesus:

„Schon das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staat gegenüber erscheint ein Verhältnis als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht bloß für sich, seines Berufes wegen abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt, und alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb seines Gesichtskreises."[4])

In seiner letzten Schrift, dem alten und neuen Glauben, ist diese Entwickelung weiter gegangen; er vermag in Jesus nicht mehr den Mittel- und Anhaltspunkt unseres religiösen Lebens zu erkennen.

Durch zwei Umstände findet er sich davon abgehalten: Wir wissen viel zu wenig Zusammenhängendes von Jesus und in dem, was wir wissen, bemerken wir einen „schwärmerisch-phantastischen Zug". Wie bei der Beurteilung der großen Persönlichkeiten Strauß das Geniale auf das Niveau des allgemein Menschlichen herabzudrücken sucht, so wird sich dieses Anlegen eines zu niedrigen Maßstabes vor allen Dingen bei der Persönlichkeit Jesu zur Erfassung seiner Eigenart und seiner Bedeutung ungünstig geltend machen. Es ist der „schwärmerisch-phantastische Zug", der ihn stört.

Noch an einer anderen Stelle seines alten und neuen Glaubens macht sich dieses Anlegen eines fremden Maßstabes geltend, dort, wo er sich die mittelalterliche Askese gar nicht anders erklären kann, als wenn sie eine Reaktion auf vorhergegangene sinnliche Ausschweifungen sei: „Perser nennens bidamag buden — Deutsche sagen Katzenjammer", so zitiert Strauß. Es ist nicht diese Verständnislosigkeit für religiöse Erscheinungen — sagt Jäckh in dem genannten Aufsatz — sondern die Vulgarität derselben, die Nietzsche bei der Erwähnung dieser Stelle bei Strauß zu der scharfen Äußerung veranlaßt:

[4]) Vgl. die Schlußbetrachtung zum Leben Jesu von 1864. Volksausgabe II (1904) S. 161.

„Wir aber wenden uns einen Augenblick ab, um unseren Ekel zu überwinden."

So wird denn offenbar Strauß durch das alleinige Anlegen des Maßstabes der Kultur, so wie er sie versteht, an der Würdigung der Religion gehindert. Was aber von ihm gilt, das trifft auch auf seine Nachfolger zu, von Haeckel bis zur Gründung des deutschen Monistenbundes. Was von Religion in diesen Kreisen übrig bleibt, können wir bezeichnen als Kulturstimmung, Kulturbegeisterung. Die Religion hat für diese ganze Richtung keinen selbständigen Wert mehr der Kultur gegenüber. In dem allen ist aber der Standpunkt von Strauß „Altem und neuem Glauben" nirgends überschritten, und so ist in der Tat dieses Buch ein Bekenntnisbuch einer ganzen Richtung geworden.

Wo aber der Begriff der Kultur tiefer erfaßt ist wie bei Nietzsche und seinen Anhängern, da ist auch eine tiefere Erfassung der Religion wenigstens möglich, grade als Kulturerscheinung. Denn mit innerer Notwendigkeit wurde Nietzsche zum moralischen und von da zum religiösen Problem geführt. „Nietzsche ist der Philosoph der Kultur. Die Kultur ist das Problem, um welches sich alle seine wesentlichsten Gedanken gruppieren lassen."[5]) Die Frage der Kultur treibt ihn in den Gegensatz gegen David Strauß. Auch in den übrigen „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, dann vor allen Dingen: Schopenhauer als Erzieher, und: Richard Wagner in Bayreuth) sind es Kulturprobleme, die hier ihre Erörterung finden und zwar in einer Form die vor den späteren scharfen Zuspitzungen seiner charakteristischen Gedanken ihre wesentlichen Vorzüge hat. So bilden die Unzeitgemäßen Betrachtungen (1873–1876) die beste Einführung in den eigentümlichen Gehalt der Gedankenwelt Nietzsches. Diese besteht aber eben darin, daß er wie kein anderer die Frage nach dem Wert und der Berechtigung der Kultur gestellt hat. Und je mehr in seinem Geiste der Gedanke einer künftigen höheren Kultur auftauchte, desto mehr wurde er dadurch in einen Gegensatz getrieben gegen die geltenden moralischen und religiösen Werte. Gegen Ende seines Schaffens schwebt ihm der Gedanke eines Ersatzes der gesamten bisherigen Metaphysik und Religion vor durch die charakteristische Idee des Übermenschen und der Wiederbringung aller Dinge. Der Übermensch erhält religiöse Färbung, wird zum neuen Gott in der Gestalt Zarathustras, und der Idee der Wiederbringung aller Dinge liegt doch der religiöse Gedanke zu Grunde, das menschliche Leben mit Ewigkeitsgehalt zu erfüllen. „Doch alle Lust will Ewigkeit –, will tiefe, tiefe Ewigkeit."

So liegen in diesen „Ersatzversuchen für Religion" immerhin nicht allein charakteristische Auseinandersetzungen mit dem religiösen Problem

[5]) A. Riehl. Friedr. Nietzsche, der Künstler und Denker S. 54.

vor, sondern auch Ansätze zu neuen religiösen Bildungen. Freilich es sind lediglich Ansätze und Versuche, die nur zeigen können, daß von der Kultur her das eigentümliche Wesen der Religion nicht zu erfassen ist. Wohl ist Religion von großem Einfluß auf die Kultur, und je nach dieser Beeinflussung kann man auch religiöse Erscheinungen und Bewegungen nach kulturellen Gesichtspunkten beurteilen. Aber dennoch geht die Geschichte der Religion niemals in die Geschichte der Kultur rein auf. Sie hat ihre eigene Geschichte und ihre eigene „Dialektik" und geht darum auch ihren eigenen Weg. Sie nach ihren Beziehungen zur Kultur zu beurteilen heißt, sie nach ihren Begleiterscheinungen beurteilen; und wenn das ausschließlich geschieht, so bedeutet das jedenfalls das Anlegen eines ihr fremden Maßstabes. Aus dem Strom des geschichtlichen Lebens wachsen die Religionen hervor. Aber in ihren höchsten Erscheinungen tritt uns eine selbständige Ideenwelt entgegen, die ihre besondere geschichtliche Entstehung immer mehr zurücktreten, die Abgrenzungen nationalen Lebens unter sich läßt, die in bestimmten Richtungen verlaufenden Phasen der Kulturentwickelung durchschneidet und darum als eine höhere Erscheinung des Lebens zu beurteilen ist. Es erscheinen die religiösen Ideen als Wertmaßstäbe, die Ordnung und Zusammenhang hineinbringen in dasjenige, was sich im Kulturleben als wertvoll geltend macht, und dieses allgemeinen Gesichtspunkten unterwerfen. „Das eigentliche und allgemeine Wesen des Religiösen, wie es auf der obersten Stufe seiner Entwickelung hervortritt, liegt darin, daß über Aufgabe, Wesen und Ziel des menschlichen Daseins bestimmte Ansichten walten, welche über die Grenzen und Ziele des sinnlich empirischen Daseins (auch wie es sich in der Form des allgemeinen Kulturlebens ausgestaltet) hinausweisen."[6])

So liegt der Religion alles an dem Begriff des Wertes, des Wertes überhaupt. Wenn es sich nun denn im wissenschaftlichen Erkennen, in der moralischen und ästhetischen Beurteilung auch um solche Wertmaßstäbe handelt, so ist nun doch das Religiöse nicht eins von diesen dreien, sondern das gemeinschaftliche von ihnen, was dennoch etwas eigener Art ist. Es liegt jenen Beurteilungen zu Grunde, indem eben jene Wertschätzungen gemeinsam beruhen „auf dem Bewußtsein und Gefühl, daß das Dasein der Welt und ihre Entwickelung nichts an sich Gleichgültiges sein könne, sondern einen Wert oder ein höchstes Gut zu verwirklichen berufen sei. . . . Das wirkliche geistige Selbstbewußtsein und das Gefühl dieser Tatsache stehen und fallen miteinander, und in diesem Sachverhalt liegt schließlich auch die Wurzel des echten Gottesglaubens. Die zu so etwas als berufen gefaßte Welt weist unmittelbar auf ein berufendes Prinzip hin."

In dieser Ausbildung der religiösen Ideen erscheint nun aber etwas

[6]) Siebeck. Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung (1911) S. 44.

aller Kultur Überlegenes. Es tritt neben den innerweltlichen Zielen und Tendenzen ein Streben nach etwas Überweltlichem auf, und in diesem Ineinander und Gegensatz des Innerweltlichen und Überweltlichen verbirgt sich im Grunde genommen das Problem von Kultur und Religion.

Dieser Eigenart und Überweltlichkeit der religiösen Ideen hat sich Nietzsche verschlossen. Von der am meisten religiösen Idee, der Lehre von der ewigen Wiederkunft, sagt Grützmacher in seinem sehr lesenswerten Buch über Nietzsche (1910), sie biete „ein Ersatzstück für Religion und Metaphysik und zwar so, daß er einen religiösen und metaphysischen Gedanken, den der Ewigkeit, mit einem irreligiösen, dem der extremen Diesseitigkeit, und einem antimetaphysischen, dem des ununterbrochenen Werdens, verbindet" (Seite 186). Was von Nietzsche gilt, gilt auch von der „Nietzsche-Gemeinde." Sie sucht die zahlreichen von Nietzsche ausgestreuten Gedanken weiterzubilden und auch die Beziehungen zur Religion hin zu regeln, sei es, daß sie dieselbe auffaßt als Motiv der Kulturbewegung oder als Synthese ihrer mannigfach verzweigten Erscheinungen. Aber trotz aller Einsicht in die Unentbehrlichkeit der Religion kommt sie nicht zur Anerkennung ihrer eigenartigen Erscheinung, was über den Begriff der Kultur hinausführen und sie zu einer anderen Haltung gegenüber der geschichtlichen Form des Christentums nötigen würde.[7])

II.

Religion und Kultur im Protestantismus.

Wir gingen aus von zwei Richtungen unserer Zeit, die zweifellos von der Neuheit ihres Standpunktes außerordentlich stark überzeugt sind und darum auf den geschichtlichen Zusammenhang mit der Vergangenheit wenig Gewicht legen. Man denke an Nietzsches Umwertung aller Werte, seine Bekämpfung aller Moral zu Gunsten des sich Auslebens der freien Persönlichkeit. Aber auch bei Strauß und seinen Jüngern finden sich Äußerungen, nach denen das Aufkommen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise den Anbruch eines völlig neuen Zeitalters bedeute. So rechtfertigt sich, wenn auch jene Richtungen aus dem Protestantismus hervorgehen, die in der Überschrift angegebene Abgrenzung. Die Besonderheit jenes Standpunktes und ihre Zusammengehörigkeit liegt darin, daß sie ausgehen von der Kultur und von dorther in irgend einer Weise die Beziehungen zur Religion zu regeln suchen. Dabei ergeben sich jedoch die bereits hervorgehobenen Unterschiede. Nimmt man den Kulturbegriff als etwas Feststehendes, Einheitliches und Eindeutiges, desto mehr ist die Stellung zur Religion eine negative. Die Religion, an sich der Kultur

[7]) Charakteristisch für das eigentümliche Schwanken in der Übereinstimmung aber auch im Unterschied von Nietzsche in der Beurteilung der Persönlichkeit Jesu ist der Aufsatz von E. Horneffer (auch gesondert erschienen) „Jesus im Lichte der Gegenwart" in dessen Zeitschrift „die Tat" 1909/10.

überlegen, erscheint zugleich als ein Hemmnis froher Kraftentfaltung, als „kulturfeindlich." Anders ist es, wenn in dem Kulturbegriff selbst Spannungen hervortreten, wenn vor allen Dingen sachliche und persönliche Unterschiede geltend gemacht werden. Hier ist eine mehr positive Beziehung zur Religion möglich, sei es, daß man an das Streben nach Vereinheitlichung des weitverzweigten Kulturlebens, nach Zusammenfassung durch leitende Gesichtspunkte und unter höchste Prinzipien, an die Frage nach Sinn und Zweck der Kulturbewegung denkt — alles Gedanken, die doch wohl einem der Kultur selbst überlegenen Gebiet entstammen und als religiöse anzusprechen sind — sei es, daß man die auch der Religion zu Grunde liegende Wertung der Persönlichkeit in Betracht zieht und von dort aus einen Zusammenhang mit der Persönlichkeitskultur herzustellen sucht. Mit solcher Persönlichkeitskultur hat es auch die Religion zu tun, und wenn der hier angedeutete Zusammenhang Nietzsche verborgen geblieben ist, so liegt das an seiner einseitigen und schiefen Auffassungsweise des Christentums und seines Stifters. Auch hier steht die Individualität und ihre Selbstbehauptung im höchsten Sinne im Mittelpunkt, und die entgegenstehenden Gedanken sind zu verstehen als hervorgehend aus solch überlegenem Kraftgefühl heraus, das auch dem Feind zu verzeihen vermag.[8])

Kommt man nun aber von der Religion her und sucht man von dort her die Beziehungen zur Kultur ins Auge zu fassen, so liegen hier erhebliche Schwierigkeiten verborgen, die die Ursache mancher Meinungsverschiedenheiten bilden. Man hat freilich in weiten Kreisen des Protestantismus diese Schwierigkeiten sich dadurch zu erleichtern gesucht, daß man die Religion pries als die Quelle großer, mächtiger Kulturerrungenschaften. So hat man die Schätzung des Familienlebens, die Freiheit des Staates und der Wissenschaft aufs engste mit der Reformation in Verbindung gebracht. Luther galt als der Bahnbrecher der religiösen Freiheit des Individuums. Genauere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß sich manche Irrtümer in solchen Geschichtsbetrachtungen verbargen, indem moderne Kulturgüter ohne weiteres zurückverlegt wurden in die Vergangenheit. Im apologetischen Interesse wurden die wahren geschichtlichen Verhältnisse umgebogen, indem man den Freunden der Kultur die Religion als die Quelle ihrer Güter nahe zu bringen suchte. Wie oft hat man nicht die Reformation als Verbindung zwischen Religion und Kultur gepriesen? In Wirklichkeit aber war dieses Band in Rom viel enger als in Wittenberg, und Erasmus von Rotterdam hat voller Verzweiflung ausgerufen: „Wo das Luthertum hinkommt, da gehen die schönen Künste zu Grunde." Der mittelalterlichen Kultur in ihrer Verbindung mit dem Religiösen gegenüber nehmen sich die Reformatoren geradezu als Revolutionäre aus. Und das-

[8]) Vgl. die Studie des Verfassers „Jesus und die Kultur" in dem Jahrbuch: Das Suchen der Zeit. Bd. 6 (1911).

jenige, was sie zuerst geschaffen haben, ist nicht eine weltoffene mit der Religion verbündete Kulturbewegung, sondern wiederum nur eine neue Art kirchlicher Zwangskultur.[9]) Fiel das unfehlbare Priesterinstitut und die Beherrschung des Lebens durch die kirchlichen Sakramente fort, so geschah es doch nur, um einer anderen Infallibilität Platz zu machen nämlich derjenigen des inspirierten Gotteswortes, das, aus der kirchlichen Tradition entnommen, nun mit um so größerer Autorität ausgestattet wurde. Von einer Freiheit der Wissenschaft in der Reformationszeit kann keine Rede sein, wenigstens nicht im modernen Sinne. Und es ist bekannt, wie dieselbe sich auch im alten Protestantismus im Kampf mit der Kirche hat durchsetzen müssen. Auf der anderen Seite gehören eine Reihe von Begründern der modernen Wissenschaft dem Katholizismus an.

Was man dagegen angeführt hat als Wirkungen der Reformation, das entstammt vielfach den von den neuentstandenen Kirchen blutig verfolgten Sekten der Reformationszeit. Jellinek hat nachgewiesen, wie z.B. die Erklärung der Menschenrechte durch die französische Revolution auf dem Umwege über die puritanischen Staatengebilde Nordamerikas nach Europa gelangt ist. Von Toleranz war man in den neu entstandenen reformatorischen Kirchen um so weiter entfernt, als nun ja drei Kirchentümer im Besitz der ausschließenden Wahrheit zu sein glaubten und darum kämpften. Hier hat erst die Not der Religionskriege und ihre Vergeblichkeit einen Wandel geschaffen. Fragen wir aber nach dem ersten Aufkommen des Toleranzgedankens, so finden wir denselben wiederum in den sektiererischen Kreisen der Reformationszeit. Was die Kunst betrifft, so weist die so selbstbewußt auftretende und von der Bindung an die Tradition so freie Malerei Rembrandts keine Beziehungen zu den eigentlichen Reformationskirchen auf, sondern sie wurzelt viel eher in den mystisch-spiritualistischen Kreisen der Zeit.[10])

[9]) Die folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Reformation und Kulturbewegung schließen sich an die Gedankengänge Troeltsch's an.

[10]) Eine gute Übersicht über die Stellung des Protestantismus zur Kunst befindet sich in dem Buch von P. Weber „Kunst und Religion. Eine Frage für die Gegenwart erläutert an einem Gange durch die Geschichte der christlichen Kunst." 1911. Weber führt aus, daß Luther, der ein persönliches Verhältnis nur zur Musik gehabt habe, die bildende Kunst im mittelalterlich kirchlichen Sinne nur nach ihrem didaktischen Werte angesehen habe, als Hülfsmittel zur Veranschaulichung der Religion „für den gemeinen Mann." Eine rein didaktische Auffassung von der Kunst ist aber der Tod der wahren Kunst, weil sie keine großen Künstler zur Tätigkeit weckt und für mündig gewordene nichts Anziehendes hat. Luther hat es bei seiner grundsätzlich freundlichen Stellung zur Kunst bewenden lassen, ohne praktisch den Weg aufzuzeigen und bestimmte Winke zu geben, wie der reiche vom Mittelalter überkommene Kunstschatz lebendig mit dem neuen Kultus zu verbinden sei. „Was half es, daß Luther seine Hände im Bilderstreit schützend über die alten Kunstwerke hielt? Was man nicht nützt ist eine schwere Last." Weber faßt seine Ausführungen dahin zusammen: „Mit Ausnahme des einzigen Rembrandt hat es bis zum neunzehnten Jahrhundert keine großen Maler des Protestantismus mehr

Wenn es demnach eine mißliche Sache ist, die moderne Kultur ohne weiteres zurückzuführen in die Reformationszeit, so liegen die Wirkungen des alten Protestantismus auf die Neuzeit mehr indirekter Weise in der Beseitigung bisher vorhandener Hemmungen, in der Schaffung einer andersartigen geistigen Disposition, die für neue Gestaltungen die Wege vorbereitete, sodaß sie gerade auf diesem Boden die Vorbedingungen ihrer weiteren Entwickelung fanden. Die eigentliche Neuzeit aber beginnt nicht mit der Reformation, sondern erst um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts, wo überhaupt der Gedanke einer kirchlichen Kultur gesprengt wurde und erst dadurch die einzelnen Gebiete der Kultur ihre Selbständigkeit und ihr freies Entfalten gefunden haben.[11])

Kann somit die übliche Schätzung der Reformation als der unmittelbaren Quelle der modernen Kultur in der Freiheit und Unbegrenztheit ihrer Entfaltung den Tatsachen gegenüber nicht standhalten, so bedeutet das für die religiöse Betrachtung dennoch nicht einen Verlust, sondern viel eher einen Gewinn. Es ergibt sich nämlich daraus, daß eine religiöse Bewegung nicht in erster Linie nach ihren Wirkungen auf die Außenwelt, die eher als Begleiterscheinungen aufgefaßt werden müssen, sondern als selbständige religiöse Erscheinung nach ihrem eigentümlichen Wesen und in ihrer Eigenart zu beurteilen ist; erst in zweiter Linie kommt dann in Betracht, in welcher Weise die religiöse Erscheinung auf die Außenwelt gewirkt hat.

Man hat in der Religion eine andere und höhere Art des Wissens gesehen, eine solche, die auf Offenbarung beruhte der natürlichen Wissenschaft gegenüber. Dann hat man sie aufgefaßt als eine Zusammenfassung der natürlichen Vernunftwahrheiten, zu der die Menschheit nur auf schnellerem Wege gelangt sei. Das erste war der Standpunkt der Orthodoxie, das zweite derjenige des Rationalismus. Man hat sie in die engste Verbindung gebracht mit der Moral, so vor allen Dingen in der Religionsphilosophie Kants. In alledem ist sie noch nicht in ihrer Eigenart als eine selbständige Erscheinung im geistigen Leben, die ihre besondere Wurzel aber auch ihre besondere Lebensbedingung hat, anerkannt worden, sondern immer nur nach mehr oder weniger wesentlichen Begleiterscheinungen. Es ist das Verdienst Herders und vor allen Dingen Schleiermachers, hier einer neuen Auffassung Bahn gebrochen zu haben. Schleiermacher zeigt in den

gegeben. Deutlicher als alle anderen Tatsachen beweist diese, daß Luthers Stellung zur Frage der kirchlichen Kunst, scheinbar so wohlwollend und als glückliche Vermittlung so oft gepriesen, nicht lebenspendend, sondern lebenhemmend gewirkt hat, wenn auch ohne schlimme Absicht des Urhebers. Sie war ein Stehenbleiben auf halbem Wege. Es fehlte die Überleitung ins Praktische, Lebensfähige und Lebengestaltende. Das ist der Grund für die Unklarheit in der Stellung des Protestantismus zur Kunst bis auf den heutigen Tag" (S. 60).

[11]) Vgl. den Vortrag von Troeltsch (1906): „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt."

Reden über die Religion vom Jahre 1799 nicht als Ergebnis wissenschaftlichen Nachdenkens, sondern selbst in Form einer religiös-prophetischen Verkündigung, daß die Religion kein Wissen und auch kein Handeln sei, sondern eben etwas Eigenes, ein Erleben des Ewigen im Zentrum der menschlichen Persönlichkeit, im Gemüt. Er wollte für sie ein selbständiges, eigenartiges, nur mit ihren eigenen Mitteln zu erforschendes Gebiet des geistigen Lebens erobern.[12])

So tritt neben die Selbständigkeit der Kultur die Selbständigkeit der Religion. Damit aber ergibt sich erst das eigentliche Problem. Wenn es das Merkmal der modernen Zeit ist, daß sich die einzelnen Gebiete, in denen das Kulturleben verläuft in Staat und Gesellschaft, von jeder kirchlichen und religiösen Schranke freigemacht haben, bedeutet das nicht für die Religion eine Entwertung, wie das denn auch die katholische Betrachtungsweise ist, die in diesem Emanzipationskampf die Quelle sämtlicher Irrtümer der modernen Zeit erblickt? Wird die Religion der Kultur gegenüber nicht in eine isolierte Lage versetzt, die ihr selbst gefährlich werden kann? Und wie kann sie sich in ihrer Eigenart und Selbständigkeit, aber auch in ihrer feineren und viel schwerer zu begreifenden inneren Struktur, den viel mehr in die Erscheinung tretenden Kulturmächten und materiellen Kräften gegenüber behaupten? Gerade durch ihre Innerlichkeit, durch das Verlegen ihres Schwerpunktes in das Innere und Seelische, kann sie bei der Freigebung aller anderen Betätigungen des menschlichen Geschlechts ihrer fortdauernden Wirkungen sicher sein. Der Religion liegt alles an der Ausbildung der Individualität in der Bindung des Menschen an Gott. Jemehr ihr das gelingt, destomehr muß sich das auch für die übrigen Kulturgüter bemerkbar machen. So strebt sie nach einer Zusammenfassung des kulturellen, weltlichen Lebens unter letzte Zweckgedanken. Sie erhebt die Frage nach Zweck und Bedeutung der Kultur, ja sie strebt nach einer Persönlichkeitskultur im wahrsten Sinne des Wortes, und nur in diesem Sinne hat die Formel von der Versöhnung zwischen Religion und Kultur einen Sinn. So wohnt jeder lebendigen Religion ein starker Drang inne, auf die Außenwelt zu wirken und sie ihren Idealen gemäß zu gestalten. Darum ist sie auch ein unerbittlicher Gegner aller rein sachlichen Wertung der Kultur und hat an Wendepunkten ihrer Geschichte darum auch die Frage nach der Existenzberechtigung der jeweiligen Kultur aufs allerentschiedenste gestellt und, indem sie die Kultur der Gegenwart verwarf, für andersartige Entwickelungen in der Zukunft die Bahn frei gemacht.

In dieser relativen Unabhängigkeit beider voneinander zeigt sich nun aber auch, wie Religion und Kultur aufeinander angewiesen sind. Die

[12]) Die Gebiete, die Schleiermacher dadurch erschlossen hat, sind die Religionsphilosophie und Religionspsychologie, und alle Arbeit auf diesen Gebieten wird noch an ihn anzuknüpfen haben.

Religion hat die Berührung mit dem Kulturleben nötig. Ohne solche Verbindung mit der Außenwelt ist sie ein Feuer, das in sich selbst schwelt, aber kein Licht verbreitet und keine Wärme gibt, weltfremde Mystik oder eine abergläubische Macht, die oft genug als lebensfeindlich und lebenzerstörend sich erweist. Ihre wohltätigen Wirkungen kann sie vor allen Dingen erst in ihrer Verbindung mit dem auch sonst Guten und Wahren entfalten und diese Kräfte bis zu ungeahnter Höhe steigern.

Ebenso hat aber auch die Kultur die Religion nötig, damit ihrer Tendenz der Veräußerlichung ein Gegengewicht geschaffen werde und sie bewahrt vor hohlem Schein, wie ihn die reine Kulturseligkeit so leicht mit sich führt. Die Kultur hat die Religion nötig, damit ihr nicht einer der wesentlichsten Maßstäbe verloren gehe zwischen dem Wertvollen und dem Wertlosen. Die Kultur ist des Menschen wegen da. Aber eine sich selbst überlassene Kulturbewegung läßt den Menschen gar zu leicht herabsinken zu einem bloßen Mittel, sodaß die persönlichen Werte mehr und mehr verschwinden und sich jene großen Abgründe auftun im sozialen Leben, wo dann nur einige Auserwählte zum Genuß der Güter kommen, worauf auch die Gesamtheit einen Anspruch hat.[13]) So darf man denn wohl behaupten, daß die Religion gerade durch ihre Innerlichkeit, durch ihre prüfende Stellung, die sie der Kultur gegenüber einnimmt, und durch das Anlegen von Maßstäben, die ihr selbst nicht entnommen sind, ein wirksames Motiv und eine starke Triebkraft für das Kulturleben selbst ist, indem sie dasselbe vor dem Beharren auf der erreichten Höhe bewahrt und durch das Stecken höherer Ziele gegen Erstarrung und Aufgehen in Äußerlichkeiten schützt.

Berichte.

Der italienische Modernismus.

Sein Wesen, seine Bedeutung, seine Aussichten.[1])

Von **Otto Lempp**.

Die Entwicklung, welche die europäische Kultur seit dem 17. Jahrhundert in sozialer, wissenschaftlicher und philosophischer Hinsicht genommen hat, hat allen christlichen Gemeinschaften, nicht nur der katholischen Kirche, schwere Probleme auferlegt. Auch die protestantischen Kirchen haben die Krisis noch keineswegs überwunden, in die sie durch diesen „Modernismus", d.h. eben durch diese Auseinandersetzung mit der modernen Kultur gebracht worden sind.

[13]) Vgl. z.B. zu diesem Punkte den Aufsatz von Vierkandt „Der Kampf gegen den Objektivismus der industriellen Lebensauffassung" in dieser Zeitschrift, 2. Heft, 1911.

[1]) Vgl. hierzu den Artikel von Huglielmo Salvadori: Die moderne religiöse Bewegung in Italien, Jahrg. 1908, S. 248ff. Derselbe berücksichtigt jedoch fast nur die unter 5. besprochene Gruppe von Modernisten.

Man darf wohl auch nicht ohne weiteres behaupten, im Wesen des Katholizismus sei es begründet, daß diese Kirche sich spröder gegen neue Geistesbewegungen verhalte als die protestantischen Kirchen, und daß deshalb notwendig für sie diese „modernistische" Krisis akuter und verhängnisvoller werden müsse. Man kann das praktische Verhalten der katholischen Modernisten gar nicht verstehen, wenn man sich nicht klar macht, daß von gewissen Seiten aus gesehen der Katholizismus eine lebendigere Entwicklungsfähigkeit hat als der Protestantismus. Der Katholizismus ist ja durchaus nicht in dem Sinne reine Glaubensgemeinschaft, wie es der Protestantismus, besonders der lutherische, seit seinem Ursprung ist; sondern er ist wesentlich Kirche, Organisation der civitas Dei auf Erden; als solche kann sie in ihrem Glaubensbestand starke Wandlungen durchmachen und hat sie in ihrer jahrtausendlangen Entwicklung auch durchgemacht, ohne ihr Wesen damit zu gefährden; denn nicht der Glaube in seinem ewigen Bestand, sondern die lebendige Kirche mit ihren Gnadenmitteln als die lebendige Mittlerin zwischen Gott und der Welt ist die Hauptsache für den Katholizismus. Selbst das Unfehlbarkeitsdogma wird in der Kirche, soweit sie Interesse an einer lebendigen Fortbildung ihrer Ideen und Institutionen hat, als ein Fortschritt in dieser Richtung ausgelegt: durch dieses Dogma ist endgültig festgestellt, daß der Katholizismus keine in der Vergangenheit unveränderlich festliegende Größe als höchste Autorität hat, sondern eine lebendige, in der Gegenwart stehende und deshalb den Bedürfnissen der Gegenwart folgende Institution, das Papsttum, dessen Interpretation auch die Autoritäten der Vergangenheit, Bibel und Tradition, untergeordnet sind. Dadurch fühlt sich diese Kirche dem Protestantismus als einer rein nach rückwärts gerichteten Institution mit ihrem „papierenen", „toten Papst" grundsätzlich überlegen. Das ist in den meisten Fällen der Grund, warum für die katholischen Modernisten ein Übertritt zum Protestantismus gar nicht diskutabel ist; trotz aller augenblicklichen Enge scheint ihnen ihre Kirche doch im Prinzip universaler als praktisch religiöse Organisation des ganzen Lebens, als Mittlerin des Heils für die Menschheit, gegenüber der ihnen doktrinär erscheinenden reinen Glaubensgemeinschaft des Protestantismus, und entwicklungsfähiger, lebendiger als diese rein an der Vergangenheit, an dem einen Punkt der Geschichte, der in der Bibel fixiert ist, orientierte Glaubensweise. Hat sie doch auch in ihrer reichen Geschichte sich den verschiedensten geistigen Bewegungen anzupassen verstanden und den Geist griechischer Philosophie und römischen Rechts und orientalischer Phantasie in ihren Dienst gestellt. Warum sollte eine Kirche, die den Geist der Inquisition mit franziskanischer Humanität, die die massivste Ablaß- und Fegfeuerethik mit Bernhardinischer Jesusinnigkeit in sich vereinigen kann, nicht auch Platz haben für eine religiöse Weltanschauung, die durch die Entwicklung der modernen Kultur stärker bestimmt ist als der Durchschnitt ihrer heutigen Glieder? Man konnte sich trotzdem zusammenfinden in der Wertschätzung der Kirche als der Organisation, die die eine göttliche Wahrheit weise jedem in der Form darbietet, die für ihn die wirksamste ist, die durch ihre Pädagogik es erreicht, daß in all dieser Mannigfaltigkeit der Form

doch Gott das einheitliche Ziel bleibe, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden bleibt, der Leib Christi, der vielerlei Glieder hat, die sich aber nicht bekämpfen, sondern zusammenarbeiten zu demselben Ziel.

So kann man sich aus dem Prinzip des Katholizismus heraus eine allen Kulturbedürfnissen ganz entgegenkommende Haltung dieser Kirche denken; und diese Idee, an welche sich die Zukunftshoffnung der Modernisten gern klammert, ist kein leeres Gedankengespinst; sie war oft genug in der Geschichte der Kirche die Seele der Politik, die frondierende Richtungen — Mönchtum, Aristotelismus, Renaissance, Franziskus, um aus der fast zahllosen Fülle von Beispielen nur ein paar willkürlich herauszugreifen — dadurch entwaffnete, daß man sie anerkannte und mit leise umgebogenen Spitzen in der Kirche für die Kirche weiter wirken ließ.

Die katholische Kirche hat gegen einen Teil der Bestrebungen, die gewisse Elemente moderner Kultur in den Dienst der Kirche zu stellen unternahmen, nicht diese Politik angewandt, sondern sie mit einer unerhörten Schroffheit abgelehnt. Ich sage ausdrücklich: gegen einen Teil dieser Bestrebungen. Man darf nicht übersehen, wie viel spezifisch Modernes die Kirche in ihren Dienst zu stellen gewußt hat; man denke nur z.B. an die imposante Verwertung des sozialen Geistes in der Wirksamkeit der im Volksverein für das katholische Deutschland zusammengefaßten Bestrebungen, oder an die zahllosen Kongregationen und Bruderschaften, dann überhaupt an die Vielseitigkeit dieser Organisation, die absolutistische, aristokratische und demokratische Elemente in unlöslicher Verbindung enthält und dadurch von den wechselnden politischen Richtungen des 19. Jahrhunderts die jeweils „moderne" genial für ihre Zwecke auszunützen wußte, an den Vorteil, den sie aus der Romantik gezogen hat usw. Aber gerade den eigentlichen Geist der Romantik mit dem durch sie angebahnten tieferen Verständnis des geschichtlichen Lebens, außerdem die ganze moderne Entwicklung der Philosophie, Psychologie und Anthropologie, die ganze moderne Natur- und Geschichtswissenschaft zwar nicht in allen ihren Resultaten aber in ihren grundlegenden Prinzipien, den modernen Staatsgedanken, die wichtigsten Gedanken der modernen Ethik nach ihrer wissenschaftlichen und politischen Seite und die daraus folgende Rechtsentwicklung lehnt die Kirche ab mit einer Energie, die vor keiner Konsequenz zurückzuschrecken scheint — man denke nur z.B. an die Urteile der Bibelkommission über die Pentateuchkritik (27. Juni 1906), oder an die folgenschweren, ganz auf der mittelalterlichen Anthropologie beruhenden Eingriffe in die Medizin durch die Kasuistik der Geburtshilfe, oder an das neueste Motuproprio über die Gerichtsbarkeit der Geistlichen, oder an die wiederholte Empfehlung der Theologie des Thomas von Aquino als einer heute noch normativen.

Ist diese Haltung der Kurie, die nunmehr seit mehr als einem halben Jahrhundert in immer schrofferer Weise durchgeführt wird, nur aus der zufälligen reaktionären Stimmung der letzten drei Päpste und der Übermacht des jesuitischen Einflusses, beim jetzigen Papst speziell aus der Alleinherrschaft der spanischen Camarilla im Vatikan zu erklären? Oft genug kann man diese Auffassung lesen, und sie entspricht der Überzeugung der

meisten Modernisten, die auf eine Reform der Kirche hoffen. Oder ist es im Wesen dieser Kirche begründet, daß es für sie hier kein Paktieren geben kann? Welche Interessen sind für die Kurie in diesem Kampf gegen den Geist unserer Zeit maßgebend? Sind es nur allgemein kulturelle Interessen wissenschaftlicher, politischer Art, denen der Modernismus sein Dasein verdankt, oder hat dieser Kampf auch für die Modernisten religiöse Bedeutung? Es ist nötig, sich ein klares Urteil über diese Fragen zu bilden, damit das Urteil über diese ernste Krisis der katholischen Kirche über das Stadium der Schlagworte sich erhebt, damit man wirklich klar sehen kann, was hier beiderseits auf dem Spiele steht.

Ich möchte in Folgendem versuchen, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen auf Grund der Erfahrungen, die ich auf einer italienischen Reise gemacht habe, auf der ich die meisten Führer der italienischen Bewegung persönlich kennen gelernt habe und über ihre Bestrebungen und Gesinnung mich zu unterrichten viele Gelegenheit hatte.

Was ist „Modernismus"? Die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907, mit welcher Pius X. die ersten wuchtigsten Maßregeln gegen diese Bewegung ergriff, beklagt sich darüber, es sei „modernistarum callidissimum artificium, ut doctrinas suas non ordine digestas proponant atque in unum collectas, sed sparsas atque invicem seiunctas, ut nimirum ancipites et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint et constantes". Sie unternimmt es deshalb, diesen Heuchlern die Maske herunterzureißen und ihr System in seinem inneren Zusammenhang aufzudecken, um die ganze Ruchlosigkeit dieser „Zusammenfassung aller Häresien" an den Tag zu bringen.

Die italienischen und französischen Modernisten haben gegen das vom Papst entworfene Bild ihrer Lehre als eine Entstellung protestiert. Kein einziger fühlte sich ganz getroffen. Man darf also jedenfalls diese Definition der Enzyklika Pascendi nicht ohne Nachprüfung als zutreffend betrachten. Aber auch das „Programma dei Modernisti", die anonyme Rechtfertigungsschrift, die im Oktober 1907 als Antwort auf die Enzyklika von italienischen Modernisten veröffentlicht wurde, ist nur das Werk eines bestimmten Kreises und entspricht durchaus nicht den Anschauungen aller derer, die wegen Modernismus gemaßregelt worden sind, z.B. gar nicht den Anschauungen Romolo Murris. Wenn deshalb die Kreise des „Programma" den Bestrebungen eines Murri oder Avolio, des Herausgebers der Zeitschrift „Battaglie d'oggi", den Namen Modernismus absprechen, so läßt sich diese Einschränkung des Begriffs schon deshalb nicht durchführen, weil beide Richtungen ineinander übergehen und Männer, die in der theologischen Arbeit des Programma vornean stehen wie Semeria, auch an den von Murri und Avolio geleiteten Bestrebungen regen Anteil nehmen. Aber auch sachlich ist es nicht gerechtfertigt, diese Reformkatholiken, die unter die gleichen Verdammungsmaßregeln der Kurie fallen und grundsätzlich verwandte Ziele verfolgen wie die Modernisten des Programma, von der Betrachtung auszuschließen.

Man muß also zunächst einfach bei dem Tatbestand stehen bleiben, den die Enzyklika Pascendi konstatiert, daß der Modernismus in Italien eine sehr vielseitige Bewegung ist, die man nicht unter eine einzige Formel bringen kann. Es ist eine Täuschung, wenn die Kurie sich einer organisierten Verschwörung gegenüber sieht, die nur aus Schlauheit die letzten Gedanken ihres Programms noch zurückhalte, um die harmlosen Christen über das Teuflische ihres Unternehmens zu täuschen.

Das zeigt schon ein Blick auf die etwa noch vorhandenen literarischen Organe der Modernisten. Es gab vor 1907, vor den ersten großen Aktionen der Antimodernistenpolitik Pius' X., einige Mittelpunkte, um die sich gewisse größere Gruppen bildeten; besonders hat die geistig sehr bedeutende Zeitschrift „Rinnovamento" einen größeren Kreis um sich gesammelt. Aber die furchtbaren Maßregeln der Enzyklika Pascendi mit ihren Konsequenzen haben alle diese Anfänge einer Zusammenfassung im Keim erstickt. Die Redaktion des Rinnovamento wurde gesprengt, die Zeitschrift verlor ihren kirchenpolitischen Charakter und ging 1909 ganz ein; Minocchis „Studi religiosi" gingen noch im Jahr 1907 ein, Buonaiutis „Rivista storico-critica delle scienze teologiche" verschwand von der Bildfläche, die als Fortsetzung der „Studi religiosi" gedachte Zeitschrift „Nova et vetera", die Beiträge der bedeutendsten italienischen Modernisten, z.B. T. Gallarati-Scotti, Giuseppe Prezzolini, Guglielmo Quadrotta, Angelo Crespi, Giovanni Papini, außerdem von Alfred Loisy, George Tyrell und anderen enthielt, erlebte nur einen Jahrgang (1908). Nur die auf breitester geistesgeschichtlicher Basis ruhende, von sehr wertvollem Mitarbeiterkreis getragene Zeitschrift „Coenobium", die als „Rivista internazionale di liberi studi" seit November 1906 erscheint, hat sich bisher dadurch halten können, daß sie Redaktion und Verlag in die Schweiz, nach Lugano, verlegt hat; und neben ihr hat sich die mehr sozial gerichtete Zeitschrift des Neapolitaners Gennaro Avolio „Battaglie d'oggi", die sich bis 1910 „Rivista di Socialismo Cristiano" genannt hat, jetzt den tönenderen Titel „Organo del Movimento per la Riforma religiosa" angenommen hat, seit 1905 gehalten. Von der letzteren Zeitschrift kann man noch am ehesten sagen, daß sie den Mittelpunkt einer Art von Organisation bildet, die für die Kurie schwerer zu fassen ist, weil die Leiter wie der Herausgeber der Zeitschrift Laien sind. Aber der Kreis ist doch sehr klein und aus später zu erörternden Gründen gerade auch von den ernstesten Reformern wegen des Charakters seiner Agitation ungern gesehen. Die seit 1909 bestehende, seit 1910 als Zeitschrift für italienische und auswärtige Kultur kräftig in die Modernistenkämpfe eingreifende „La Cultura Contemporanea" hat sich bisher sehr gut eingeführt; aber da sie ihre Interessen sehr weit gesteckt hat und von Laien geleitet ist (verantwortlicher Redakteur ist Guglielmo Quadrotta), wird sie sich so wenig wie das Coenobium zum stoßkräftigen Sammelpunkt des Modernismus eignen; beide stehen zu sehr außerhalb der Kirche, um sich ganz für diese innerkirchliche Krisis zu engagieren. Eine neueste, erstmals im 1911 Jahr erschienene Zeitschrift „L' Anima," redigiert von Giovanni Amendola und Giovanni

Papini, scheint mit La Cultura Contemporanea verwandten Charakter zu haben, nach ihrem Programm und den Namen der Herausgeber zu urteilen.

Wenn wir also von den Organen Romolo Murris und seiner Lega democratica nazionale absehen (sie haben oft gewechselt; augenblicklich ist es die Halbmonatschrift „Il Commento", und das Wochenblatt L'azione democratica"), die freilich Mittelpunkt einer Organisation sind, aber keiner Geheimverschwörung, sondern eines öffentlichen politischen Vereins (s. später), so kann man wohl sagen, daß der italienische Modernismus heute kein öffentliches Organ mehr hat, das seine Bestrebungen nach außen, und damit auch nach innen, zusammenfaßt. Es existieren wohl Organe, die, von religiös interessierten Laien geleitet, den ihnen geistig nahestehenden Modernisten ihre Spalten öffnen; aber sie sind keine modernistischen Organe, keine Organe des Modernismus, aus denen man auf ein einheitliches Wesen des Modernismus schließen könnte.

Wie könnte aber sonst eine solche einheitliche Oppositionsbewegung mit raffinierter organisierter Taktik, wie sie die Enzyklika Pascendi voraussetzt, bestehen und sich entwickeln? Existiert etwa eine geheime Organisation, die in persönlichen Zusammenkünften ohne öffentliches Organ ihre Ideen verbreitet? Es hat vor 1907 wohl einzelne ganz freie Zirkel von Gesinnungsgenossen gegeben — das ist ja selbstverständlich —; aber von einer Gesamtorganisation des Modernismus war auch damals keine Rede. Und die kirchliche Aufsicht und die ausgebildete Denunziation sorgte schon damals dafür, daß solche Zirkel nicht zu lange sich ihres Daseins freuen konnten; unversehends waren ihre Mitglieder nach allen Himmelsrichtungen versetzt; das Beispiel in Fogazzaros „Santo" von der religiösen Versammlung bei Giovanni Selva und ihren Folgen war schon damals ein typischer Vorgang. Aber besonders in dieser Hinsicht haben die praktischen Anordnungen der Enzyklika Pascendi furchtbar gewirkt. Jetzt ist die Denunziation amtlich organisiert, und die private Denunziation auch den intimsten Freunden zur Gewissenspflicht gemacht. Das sprechendste Beispiel dafür, mit welchen Mitteln die Kurie in dieser Beziehung arbeitet, hat im März 1911 der Skandal des zum Methodismus übergetretenen Priesters Verdesi zu Tage gefördert. Dieser junge Priester hatte seinem Beichtvater, dem Jesuitenpater Bricarelli, gebeichtet, daß er in einem Kreis verkehrt habe, in dem modernistische Ideen gepflegt werden. Dieser machte ihm zur Pflicht, ihm eine schriftliche Denunziation einzureichen; andernfalls verweigerte er ihm die Absolution. Ehe Verdesi, der um Bedenkzeit gebeten hatte, sich entschloß, berichtete Bricarelli den Inhalt dieses Bekenntnisses an den Papst, und dieser ließ Verdesi mitteilen, daß er bei Vermeidung einer Todsünde sofort eine Denunziation einzureichen und wiederum bei Vermeidung einer Todsünde über den ganzen Vorgang absolutes Stillschweigen zu bewahren habe. Verdesi denunzierte vier Priester, darunter den berühmten Kirchenhistoriker Buonaiuti, und diese wurden sofort, unter Verweigerung jeglicher Auskunft über die Gründe, auf die Straße gesetzt. Das war vor zwei Jahren geschehen; Verdesi aber, zum Stillschweigen verpflichtet, verkehrte noch weiter mit den durch seine

Schuld Abgesetzten, ohne ihnen etwas von dem Vorgang verraten zu dürfen, bis er durch seinen Übertritt sich seines Versprechens entbunden glaubte. Mag man nun über die Frage, ob Bricarelli und damit indirekt der Papst das Beichtgeheimnis gebrochen habe, verschieden denken — das Gericht hat die Frage verneint und Verdesi wegen Verläumdung verurteilt; aber gute Katholiken haben sich über diese Jesuitenmoral entsetzt und anerkannt, daß hier der Beichtstuhl aus einem Institut der Seelsorge zu einem furchtbaren Mittel häßlicher Kirchenpolitik gemacht ist — für uns kommt nur die Tatsache in Betracht, daß Pius X. es für eine Todsünde erklärt, einen Freund nicht zu denunzieren. Ein anderes Beispiel: Ein ultraklerikales Hetzblättchen, das Wochenblatt Riscosso, hatte den Kardinal Ferrari von Mailand, der wahrhaftig seinen Eifer in der Bekämpfung der Modernisten oft genug schon bewiesen hat, wieder einmal in gröbster Form angegriffen, als begünstige er die Modernisten, sei selbst ein halber Modernist. Auf Ferraris Verteidigung verlangte der Redakteur von ihm ein Glaubensbekenntnis, und läßt durchblicken, daß er in dieser Sache vom Vatikan inspiriert sei. Ferrari verbat sich diese Unverschämtheit, er sei dem Papst Rechenschaft schuldig, aber nicht einem solchen Skandalblatt. Aber in dem ganzen Handel fand der Kardinal nicht die geringste Unterstützung bei der Kurie; nicht einmal die Behauptung, daß der Vatikan hinter der Hetze stehe, wurde dementiert. Der Fall hat besonders in der höheren Geistlichkeit außerordentlich peinliches Aufsehen erregt; er zeigt wiederum, daß in dem Kreuzzug gegen die Modernisten der Kurie jedes Mittel recht ist. Nimmt man dazu die praktischen Maßregeln, welche die Enzyklika Pascendi und das Motuproprio „Sacrorum antistitum“ vom 1. September 1910 offiziell vorschreiben, die Verschärfung der Zensur, die Einsetzung eines Überwachungsrates, das heißt einer offiziellen Behörde zur Aufspürung von Modernisten in jeder Diözese, den Antimodernisteneid, so ergibt sich ein Bild davon, wie unmöglich eine geheime Organisation in dieser Situation ist.

Man bedenke dazu die Folgen für den denunzierten Priester. Für den Dozenten oder Vorsteher eines Seminars ist die sofortige Absetzung vorgeschrieben, wenn es sein muß ohne Angabe von Gründen, wie es in dem angeführten Fall Buonaiutis in der denkbar schroffsten Form geschah. „Quicumque modo quopiam modernismo imbuti fuerint, ii, nullo habito rei cuiusvis respectu, tum a regundi tum a docendi munere arceantur; eo si iam funguntur, removeantur: item qui modernismo clam aperteve favent, aut modernistas laudando eorumque culpam excusando, aut scholasticarum et patres et magisterium ecclesiasticum carpendo, aut ecclesiasticae potestati, in quocumque ea demum sit, obedientiam detrectando: item qui in historica re, vel archaeologica, vel biblica nova student; item qui sacras negligunt disciplinas, aut profanas anteponere videntur“ . . Die Sorge, was aus den Abgesetzten wird, ist also ausdrücklich ausgeschlossen. Den übrigen Klerikern geht es aber auch nicht viel anders; suspensio a divinis ist jedem sicher, der nicht den Antimodernisteneid schwört. Und von einer Pension ist dann

nicht die Rede; daß die Kirche für dieses „vaferrimum hominum genus," das heißt für die leibliche und geistige Zukunft der Männer, die ihr ganzes Leben in den Dienst dieser Kirche gestellt haben und deshalb eine Ausbildung durchgemacht haben, mit der sie außerhalb ihres kirchlichen Amts gar nichts anfangen können, und die jetzt von ihrem Gewissen andere Wege getrieben werden als der Kurie gefällt, eine gewisse Verantwortung habe, das kommt dieser Kirche der caritas nicht in den Sinn. Also sind diese Modernisten auf die Straße gesetzt. Sie haben vermöge ihrer Seminarerziehung kein einziges staatliches Diplom, das ihnen den Übergang etwa in den Schuldienst ermöglichte; sie haben außer ihrem Kirchenlatein keine Sprachkenntnisse, keine wissenschaftliche Schulung irgend welcher Art, die über die Scholastik hinausgeht, die sie etwa für einen untergeordneten kaufmännischen Beruf tüchtig machte; kurz alles, was sie seit ihrem Eintritt ins Seminar gearbeitet haben, ist für sie völlig wertlos. Glücklich diejenigen, die ihre Zeit durch reichliche Übertretung der Enzyklika Leos XIII. „Aeterni patris", die die Wissenschaft des Thomas von Aquino als die alleinseligmachende anpreist, und der Enzyklika Pascendi, die das „nova studere" überhaupt verbietet, und des Motuproprio „Sacrorum antistitum," das unter Berufung auf Römer 12, 3: non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, den Satz: „discendi temperandus est ardor" sich leistet, so gut angewandt haben, daß sie zur Übernahme eines Lehramts an einer nichtkirchlichen, mit modernen wissenschaftlichen Methoden arbeitenden Anstalt befähigt sind, wie Minocchi, der jetzt Privatdozent für semitische Sprachen am Instituto di studi superiori in Florenz ist, oder Genocchi, Professor für biblische Wissenschaft an der Universität Rom, oder Fracassini, der jetzt auch als Privatdozent für Religionsgeschichte an die römische Universität kommen soll.

Aber wer dazu nicht die Befähigung hat oder nicht Gelegenheit findet — es gibt in Italien nur einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte, den in Rom, den jetzt Labanca inne hat —, der ist nach seiner Absetzung buchstäblich dem Hungern ausgesetzt. Denn die Öffentlichkeit hat für den Pfaffen nicht das geringste Interesse; der Geistliche wird in der Kirche, im Beichtstuhl, respektiert als Träger des character indelebilis; als Mensch, im Privatleben, ist er in Italien so verachtet, daß man dem ausgetretenen Modernisten nur die niedersten Motive zu diesem Schritt zutraut; und die klerikale Skandalpresse ist bei jedem „Fall" sofort mit pikanten Anekdoten bei der Hand, die beweisen, daß der Überdruß am Zölibat die wahre Ursache dieses Modernismus war. Wirkliche Sympathie und tatkräftige Unterstützung finden diese Unglücklichen fast nur bei den Waldensern. Aber was sollen diese mit all diesen unbrauchbaren Menschen anfangen? Es gibt doch trotz dem beschämenden Erfolg des Antimodernisteneids deren nicht so ganz wenige, die fest geblieben sind. Man ist glücklich, wenn man junge, kräftige Leute als Straßenbahnschaffner oder im niederen Eisenbahndienst oder in einer Fabrik als Tagelöhner oder als Straßenkehrer unterbringen kann — das sind keine fingierten Beispiele —; aber was soll man mit alten Männern anfangen, die ihr Leben lang nichts getan und gelernt

haben als Messe lesen? Man mache sich das klar, um zu verstehen, wie furchtbar die Maßregeln der Enzyklika Pascendi auf dem italienischen Modernismus lasten! Ja man muß noch eins dazu nehmen: der italienische Priesterstand rekrutiert sich hauptsächlich aus den untersten Ständen, aus armen Landfamilien, besonders des Südens; und es ist ein Fest für die ganze Verwandtschaft, wenn ein Glied es zum Priester gebracht hat; „Beata quella casa, a do' trase 'na chierica rasa," glücklich das Haus, aus dem ein Priester hervorgeht! Dieses neapolitanische Sprichwort hat einen sehr reellen Hintergrund; denn der Priester muß sofort die ganze Familie auf eine höhere soziale Stufe heben, die ganze Verwandtschaft unterstützen; oft lebt sie ganz von ihm. Und er kann es offenbar recht gut, wenn man der Erzählung Avolios Glauben schenken darf (Battaglie d'oggi 1911, S. 5), daß ein Inhaber einer Pfarre im Zentrum von Neapel, aus einer Bauernfamilie stammend, nach wenigen Jahren Dienstes gegen eine halbe Million hinterlassen habe, daß andere ihre ganze Familie, die bisher nichts hatte, herrschaftlich ausstatten und noch ihren Verwandten namhafte Schenkungen machen können. Was will es für solche Leute heißen, um des Eides willen die ganze Familie zu ruinieren, und sich ihrem und der ganzen Verwandtschaft und Heimat Fluch auszusetzen!

Aber genug davon. Es ist nötig, sich diese Tatsachen zu vergegenwärtigen, die den italienischen Priester so unendlich hilfloser gegenüber den Gewaltmaßregeln der Kurie machen, als den deutschen, der seine solide staatlich geforderte Vorbildung auch für andere Berufe und einen festen Rückhalt in der öffentlichen Meinung und auch am Staate besitzt. Wer hat da den Mut, so ohne weiteres in das allgemeine Verdikt über die Charakterlosigkeit derer einzustimmen, die zu diesem Martyrium nicht bereit gewesen sind?

Nach all dem muß man begreiflich finden, daß der Modernismus in Italien kein „clandestinum foedus" mehr ist, wie der Papst wieder in seinem Motuproprio Sacrorum antistitum im September 1910 behauptet hat, sondern daß von wenigen bereits Gemaßregelten abgesehen, die nichts mehr zu verlieren haben, die Modernisten sich aufs äußerste zurückgezogen haben, daß sie einander nicht kennen und sich selbst untereinander nicht auszusprechen wagen, aus Furcht, einen Denunzianten vor sich zu haben, daß die Bewegung, die ohnehin eine Fülle verschiedenartigster Tendenzen in sich birgt, nun allen inneren Zusammenhang zu verlieren und sich völlig zu zersplittern droht. Schon vorher war ja kaum ein Zusammenhalt vorhanden gewesen, und hatte die Pietät gegen die Kirche es verhindert, daß die einzelnen entschlossen den Anschluß bei der Opposition und nicht immer wieder bei der sie zurückstoßenden Kirche suchten; und es war ein zu ungleicher Kampf zwischen dieser schüchternen Bewegung und der geschlossenen Macht der Kirche, die entschlossen eine skrupellose Gewaltpolitik durchführte.

Aus all dem ergibt sich klar: „Modernismus" ist heute in Italien keine heimliche Verschwörung und kein zielsicheres Programm, sondern ein zusammenfassender Name für eine Reihe gegeneinander ziemlich isolierter,

sich zersplitternder Tendenzen des Widerstands gegen die unerhörte politische, geistige und religiöse Uniformierungs- und Repristinierungstendenz, die in der Kurie unter dem maßgebenden Einfluß des Jesuitenordens seit einem Jahrhundert herrscht und im letzten halben Jahrhundert ihr Ziel mit immer steigender Gewalttätigkeit und Rücksichtslosigkeit verfolgt hat. Über die religiöse Bedeutung des Modernismus kann man deshalb überhaupt nicht reden, sondern man muß die verschiedenen deutlich von einander zu unterscheidenden Gruppen für sich betrachten. Ob hinter dieser mannigfaltigen Opposition etwa doch eine ideelle Verwandtschaft steckt, kann erst nach sorgfältiger Prüfung der einzelnen Gruppen entschieden werden.

1. Unzufriedene gibt es in jeder Gemeinschaft, und man darf gewiß nicht jedem Nörgler, der über irgend eine Äußerlichkeit in der Disziplin der Kirche nicht wegkommt, die Ehre antun, ihn zu den Modernisten zu rechnen. Insofern müßte man die Menge der Kleriker und Laien hier ignorieren, die sich als Modernisten gebärden, weil es ihnen unerträglich ist, daß ein Priester nicht Rad fahren darf, daß ein Kardinal nicht zu Fuß ausgehen darf, daß ein Priester keinen Bart tragen darf. Die sehr starke Agitation gegen solche „Rückständigkeiten" ist für sich genommen freilich ohne Bedeutung. Aber sobald man sie im richtigen Zusammenhang betrachtet, gewinnt sie doch größere Wichtigkeit. Denn in derselben Richtung liegt die Agitation gegen den Zölibat, die neuerdings mit großer Energie eingesetzt hat; besonders die Zeitschrift: Battaglie d'oggi, hinter der der Gesinnung nach, die freilich augenblicklich sich nur noch ganz anonym zu äußern wagt, wohl einige Hunderte von Priestern stehen, und — das ist fast mehr wert — die auch von einer gewissen Laienbewegung getragen ist, hat sich in der letzten Zeit dieser Frage bemächtigt. Auf dem Redaktionsbüro ihres Herausgebers Gennaro Avolio in Neapel, eines außerordentlich rührigen idealistischen Agitators, der als Laie am wenigsten von allen italienischen Modernisten durch Pietätsrücksichten in seinem Eifer gehindert ist, entstehen die agitatorischen Flugblätter gegen diese unsozialen Einrichtungen der Kirche, die in den Kirchen, den Apotheken (dem Mittelpunkt des italienischen Klatsches, der dort unseren „Stammtisch" vertritt), an den Universitäten verteilt werden und auch ihren Weg in die theologischen Seminarien finden. Die Zeitschrift selbst hat 1910 ein „Referendum" über den Zölibat eingeleitet und eine Reihe anonymer und unterzeichneter Zuschriften darüber veröffentlicht (z.B. von Minocchi, Fogazzaro, Cian, A. Houtin, A. Chiappelli, P. Hyacinthe Loyson), die sehr lehrreich sind für die Beurteilung der Stellung des Klerus zu dieser Frage. Für diese Seite des „Modernismus" ist auch bei den Laien aller Stände reiche Sympathie und Teilnahme zu finden; denn der erzwungene Zölibat des großen Klerikerproletariats ist in Italien eine enorme Gefahr für die öffentliche Sittlichkeit, deren Folgen die Beichtkinder am eigenen Leibe zu spüren haben. Das ist die Stärke dieser Bestrebungen.

Das sind nun Reformbestrebungen, die sich nur gegen die Disziplin der Kirche richten. Sind sie mehr als eben Äußerungen einer Unzufrieden-

heit mit diesen besonderen Einzelheiten? Man hat natürlich nur dann ein Recht, sie als modernistisch in den größeren Zusammenhang dieser kirchlichen Reformbestrebungen zu stellen, wenn sie mehr sind als das, wenn sie Symptome einer gebrochenen Stellung zur Kirchenidee überhaupt sind. Das ist nun bei vielen gewiß nicht der Fall; man muß sich wundern, daß man bei diesem Referendum Ergüsse zu lesen bekommt, die im 13. Jahrhundert geschrieben sein könnten, über das natürliche Recht und sein Verhältnis zum kanonischen, daß 1. Kor. 7,2: „Um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigen Weib" noch als tiefste Begründung des Rechts auf die Ehe angesehen werden kann, und Ähnliches.

Aber jedenfalls bei Avolio selbst und dem Kreis, der durch die Battaglie d'oggi vertreten ist, liegt die Sache doch ganz anders. Die Zeitschrift war bis 1910 auf ihrem Titel als „Rivista di Socialismo Cristiano" bezeichnet; seit 1911 nennt sie sich „Organo del Movimento per la Riforma religiosa". Es liegt dem Unternehmern ein sehr bestimmtes sozialistisches Reformprogramm zugrunde, und die Frage des Zölibats ist nur eben als die dringlichste und zugleich zugkräftigste zuerst angeschnitten worden. Mit derselben Energie wird das soziale Mißverhältnis zwischen der äußeren Lage des niederen Klerikerproletariats und der Üppigkeit der oberen Stufen der Hierarchie gegeißelt, das despotische Vorgehen und die Hartherzigkeit der kurialen Antimodernistenpolitik verurteilt usw. Es kommt zur Beurteilung dieser Dinge weniger darauf an, was für Reformforderungen im einzelnen gestellt werden, als auf die Tatsache, daß das System der Kirche mit ihrer gesamten Organisation einer scharfen Kritik unterzogen wird, die ihre Maßstäbe ganz selbstverständlich dem natürlichen sozialethischen Empfinden entnimmt. Damit ist die katholische Autoritäts- und Kirchenidee im Prinzip durchbrochen; denn wenn auch gewiß diese disziplinären Bestimmungen nur ecclesiastici und nicht divini iuris und deshalb einer Fortentwicklung fähig sind nach strenger Lehre, so steht es doch niemals der freien Kritik einer Laienbewegung zu, gegen die amtliche Kirche die Notwendigkeit so radikaler Reformen zu behaupten, und vollends nicht solcher Reformen, die die Maßstäbe weltlicher Sozialethik auf die civitas Dei anwenden wollen. Die Flugblätter und die Antworten auf das Referendum über den Zölibat, die Verhandlungen auf der Tagung über die sexuelle Frage in Florenz im November 1910, die nach einem Referat Avolios sich auch mit der moralischen Wirkung des Zölibats beschäftigten, und schließlich fast jede Nummer jeder beliebigen italienischen Tageszeitung, in ihrer Skandalchronik, geben ein tieftrauriges Bild von den verheerenden Folgen dieser unglückseligen Einrichtung; und die Argumentation ist so einleuchtend, daß es einer christlichen Kirche unwürdig sei, um irgend welcher Vorteile willen eine Institution aufrecht zu erhalten, die unzählige Priester moralisch zugrunde richte und das Renommee der Kirche aufs schwerste kompromittiere, so einleuchtend, daß es fast komisch berührt, sie immer wieder mit großer Ausführlichkeit breitgetreten zu sehen.

Aber das ist nicht kirchlich gedacht. Die Kirche als Heilsanstalt kann

nicht so einfachen sittlichen Erwägungen folgen. Sie hat ihre göttliche Mission auf der Erde, der sie mit allen Mitteln kluger Kirchenpolitik und strenger Seelenleitung dienen muß, und die wie alle Politik auch manche Härten in Kauf nehmen muß. Selbstverständlich ist es gar nicht ausgeschlossen, daß die Kirche es einmal in ihrem Interesse für richtiger finden kann, auf die Vorteile des Zölibats zu verzichten, weil der daraus entstehende moralische Schaden für die Kirche die Vorteile überwiegt; aber auch diese Erwägung ist dann politisch und nicht moralisch; weil die Kirche sich als das höchste Gut und als die Voraussetzung aller Moral fühlt, muß sie um der Sittlichkeit willen politisch utilitaristisch und nicht sittlich, d.h. nicht nach den Forderungen des einfachen moralischen Urteils regiert werden. Der absolute Zweck, das Wohl der Kirche, heiligt jedes Mittel, das ist die selbstverständliche Folge der katholisch supranaturalen Kirchenidee, die unter dem jetzigen System der Kurie ihre letzten Konsequenzen zieht. Deshalb ist es Modernismus, wenn Laien, die über die Bedürfnisse der Kirche kein Urteil haben, Reformforderungen stellen, auch wenn dieselben sittlich begründet sind.

Ist das Konsequenzmacherei? Die mehr praktisch gerichtete Zeitschrift beschäftigt sich sonst wenig mit dogmatischen Fragen. Um so bedeutungsvoller ist es, daß sie sich durch einen Brief einer Dame aus Mailand zu einer Beantwortung der Frage „was ist die Kirche" veranlaßt gesehen hat, die die letzten Konsequenzen der oben gekennzeichneten Stellung scheinbar ohne richtiges Bewußtsein der Häresie zieht. Und der Artikel S. 287ff. des Jahrgangs 1910 ist dann als Flugblatt in 30000 Abzügen noch weiter verbreitet worden. Kann die unfehlbare Kirche die Kirche Christi sein, wenn sie augenscheinlich „sich dem widersetzt, was gerecht, heilig, dem Geist Christi gemäß ist?" wenn sie dem göttlichen Ideal, auf das sie gegründet ist, und dem Ziel, zu dem sie Gott bestimmt, nicht treu bleibt? „Die Autorität der Kirche kann sich nicht täuschen, sagt man uns. Und wenn wir doch sehen, daß sie im Irrtum ist? Können wir uns dann soweit demütigen, zu sagen: Ich weiß nicht, ich kann nicht urteilen, uns soweit erniedrigen, zu sagen: das ist recht, wenn wir fühlen, daß es nicht so ist?" Was ist also die christliche Kirche?

Die Antwort ist in verschiedener Beziehung so charakteristisch, daß ich sie ganz wiedergeben will:

„Die Kirche ist die ganze Familie der Gläubigen, die sagen können:

a) mit St. Petrus: „Du bist der Christus Gottes" und „Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens!"

b) mit St. Johannes: „Das Wort war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" und: „Wer den Sohn hat, hat das Leben, und wer den Sohn nicht hat, hat auch das Leben nicht."

c) mit St. Paulus: „Die Predigt vom Kreuz ist die Kraft Gottes, die selig macht" und: „Ich bin gewiß, daß nichts, keine Macht, uns scheiden kann von der Liebe Christi." Es sind, nach demselben Apostel, „die, deren Leben mit Christus verborgen ist in Gott."

d) praktisch mit St. Jakobus: „die, welche ihr Leben dazu benützen,

die Witwen und Waisen zu besuchen" d.h. die physischen, intellektuellen, moralischen, geistigen Notstände zu lindern — „und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten." Nach demselben Apostel sündigt der, der Gutes tun könnte und es nicht tut.

e) mit dem Engel, der St. Johannes die Wunder der himmlischen Stadt zeigt: „Es sind die, die ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht haben im Blut des Lamms" das heißt die, die glauben an dieses Blut, an die Macht dieses Opfers und darin täglich unerschöpfliche Kräfte finden, dem Bösen, der Lüge zu widerstehen und die Wahrheit zu stützen.

f) Es sind endlich die, zu denen Jesus selbst sagt: „Glaubst du? Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt!" — „Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen. Ich bin die Auferstehung und das Leben."

Wie ist diese Kirche schön! und wahrhaft „apostolisch"!

Aber um schön, tätig, mächtig zu sein, darf sie nicht allein fiktiv, theoretisch, ideal sein. Sie muß *wirklich* sein, geeint in einer „*lebendigen Tatsache*." Und alle, die arbeiten an der Einigung aller zum Himmel erhobenen Hände, aller gläubigen Herzen, die durch Wind und Brandung, Beleidigungen und Schmähungen die Krone der Herrlichkeit des göttlichen Herrn leiten, werden würdig sein, das Wort zu hören:

„Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.""

Diese Antwort ist gewiß keine besondere geistige Leistung. Aber sie ist interessant für die Stellung dieser Modernisten. Die Stellung zur Bibel ist noch durch keine wissenschaftliche Kritik gebrochen. Um so gebrochener ist die Stellung zur supranaturalen Kirchenanstalt, zu der Inhaberin der sakramentalen Gnadenmittel, die Mittlerin ist zwischen Christus und der Gemeinde durch ihre von Christus eingesetzte Hierarchie mit dem Stellvertreter Christi an der Spitze, zur ganzen kirchlichen Autorität, kurz zu allem spezifisch Katholischen an der katholischen Kirche. Es steht hier die sittlich-religiöse Autonomie, aus der die Freiheit zu einer scharfen Kritik der äußeren Formen der Kirche stammt, gegen das Prinzip der Autorität, das Fundament der Kirche.

Es ist darum nicht mehr ein weiter Weg bis zu einer völligen Lösung von der Kirche, die im ersten Heft dieses Jahrgangs gar nicht außer dem Gesichtskreis zu stehen scheint. Es ist dort ein Brief an die Redaktion aus Mailand veröffentlicht, der um Auskunft bittet, warum die Kreise der Zeitschrift gar nicht daran denken, sich einfach den evangelischen Christen anzuschließen, die ja dieselben Grundideen haben, welche sie von der katholischen Kirche trennen. Und die Antwort der Redaktion lautet: „Wir sind der Ansicht, daß, um eine Annäherung im Denken und Empfinden und ein gemeinsames Arbeitsgebiet zwischen Evangelischen und Katholischen zu finden, es zweckmäßig sei, wenn jeder noch seine entsprechenden Positionen festhält, damit jeder leichter und wirksamer mit seinen Brüdern sprechen und von ihnen gehört werden kann, und immer mehr die Gewissen vorbereitet, durch die Befreiung von der priesterlichen Bevormundung und vom Aberglauben, auf die *Fusion*, die nicht verfehlen wird, *im richtigen*

Augenblick einzutreten, nicht sowohl zwischen den offiziellen Repräsentanten der verschiedenen Kirchen, als zwischen den unzähligen Gewissen, die sie konstituieren, und die in Wirklichkeit die Kirche sind." Das bedeutet eine völlige innere Freiheit gegenüber der institutionellen Kirche, der man nur aus Zweckmäßigkeitsgründen zur besseren Propaganda noch angehört, während das eigene Ideal eine rein demokratisch independentistische Gemeinde der Jünger Christi ist, die wohl einer Organisation bedarf, aber einer Organisation, die auch von der „offiziellen Repräsentation" der evangelischen Kirchen sich noch offenbar durch einen völligen Laiencharakter abhebt.

Was ist also nun zusammenfassend der Charakter, das „System" dieser Gruppe von Modernisten, die ihren Mittelpunkt in der Zeitschrift Battaglie d'oggi haben? Sie sind jedenfalls ein Schulbeispiel dafür, daß der Modernismus nicht, wie es sich der scholastische Doktrinarismus der Kurie gar nicht anders vorstellen kann, ein fertiges System einer fürchterlich religionsfeindlichen Weltanschauung zum versteckten Ausgangspunkt hat, aus dem die einzelnen Reformforderungen sich erklären. Gerade diese Gruppe kennzeichnet sich durch einen absolut undoktrinären, durchaus praktischen Grundcharakter; sie ist im Grund durchaus laienhaft, obgleich sie vielleicht mehr Priester als Laien zählt.

Das ist ihre Stärke und ihre Schwäche. Die Stoßkraft dieser Bewegung ist gerade darum nicht gering einzuschätzen, weil sie praktische, klar zu Tage liegende Notstände praktisch angreift, ohne sich dabei von diskutablen Prinzipien abhängig zu machen. Deshalb gelingt ihr wenigstens in bescheidenem Maße, was anderen modernistischen Richtungen so gut wie gar nicht gelingt, eine gewisse Popularität über die unmittelbar kirchlich interessierten Kreise hinaus zu bekommen. Aber es liegt darin auch ihre Schwäche. Denn zur Kritik bestehender Übelstände läßt sich immer leicht eine Bewegung hervorrufen. Aber mit der bloßen Kritik erreicht man immer nur die Oberflächlichen; die Gebildeteren erkennen den inneren Zusammenhang der kritisierten Institution mit anderen Werten, die man nicht preisgeben mag ohne ein tiefergreifendes Reformprogramm, ohne den Hintergrund einer positiven Überzeugung, die sich positiv, nicht bloß kritisch mit dem Alten auseinandersetzen kann. Deshalb sind gerade die Gebildeten italienischen Modernisten nicht sehr glücklich über die Propaganda Avolios; sie fürchten von ihr eine Diskreditierung der ganzen reformkirchlichen Bestrebungen. Es ist für die Klerikalen so leicht, die Modernisten lächerlich zu machen, die die Last des Zölibats und anderer disziplinärer Forderungen der Kirche nicht mehr ertragen wollen, die ihre fleischlichen Gelüste nicht mehr bändigen können, und so dieser gerade aus dem Protest gegen die sittlich unwürdigen Zustände des Klerus herausgewachsenen Bewegung den Stempel des Libertinismus aufzudrücken.

Nun ließ sich ja Avolio, wie wir gesehen haben, zu einer Erkenntnis der prinzipiellen Bedeutung seiner Reformforderungen treiben. Sein Kirchenbegriff ist gewiß ein vollständiges positives Reformprogramm, das für ihn dieselbe Selbstverständlichkeit hat wie seine praktisch ethischen Reform-

forderungen. Aber dieses Programm ist so radikal, so unkatholisch, wie es Avolio selbst gar nicht zum Bewußtsein kommt. Man muß ja unwillkürlich an das Programm der verschiedenen mittelalterlichen Reformbewegungen, insbesondere der Waldenser denken; im Grund arbeitet er ganz genau im Sinn auch der heutigen italienischen Waldenser, die den Kampf für das Gewissen, für die einfachen sittlichen Wahrheiten gegen den Jesuitismus der kirchlichen Ethik führen. Und man darf vielleicht an mehr als bloß zufällige Verwandtschaft denken; denn es ist Tatsache, daß mit dieser Gruppe eine große Anzahl Waldenser die engste Fühlung haben, an ihrer Spitze Professor Giovanni Luzzi an der Waldenserfakultät in Florenz. Ein solch radikales Programm kann keineswegs auf die Gefolgschaft aller rechnen, die in der Kritik mit Avolio gehen; es ist mit seiner Aufhebung des Begriffs der Kirche als Heilsanstalt überhaupt nicht geeignet, von der katholischen Weltkirche angeeignet zu werden, so wenig wie die Waldenser Gemeindeorganisation je an die Stelle der Kirchenordnung treten kann.

Es ist eben ein fundamentaler Irrtum von Avolio, zu meinen, seine Ideen seien so selbstverständlich und allgemeingültig, daß eine kleine Hebung der Allgemeinbildung in Italien — schon das Sinken der Analphabetenziffern im neuen Königreich gibt ihm Anlaß zu den kühnsten Erwartungen — „in zehn Jahren" den „Aberglauben" wegfegen und seinen Ideen zum Sieg verhelfen wird. Den unendlichen Vorsprung, den die Kirche durch ihre gewaltige Geschichte hat, in der sie in ihrer geistigen und äußeren Verfassung an die Bedürfnisse der mannigfaltigsten Individualitäten, der Interessen, Berufsklassen, Völker sich anzupassen gelernt hat, erkennt man gerade solchen Programmen gegenüber am besten; die Kirche hat trotz ihrer antimodernistischen Engherzigkeit heute noch Platz für Rationalisten und Mystiker, für massivste Ablaß- und Fegfeuerethik und romantisch-individualistischen Idealismus und Persönlichkeitskult, für sozial agitatorische Betriebsamkeit wie für beschaulich mönchische Selbstbildung; kurz es kann jede Individualität im System ihre Befriedigung finden, sofern sie nur das Gebiet der Betätigung sich wählt, das ihr die Kirche offen läßt, und nicht kritisch übergreift auf eine Beurteilung der Grundlagen des ganzen kirchlichen Systems. Gegenüber dieser Vielseitigkeit erscheint ein Programm wie das Avolios doch arm und eng und nur für kleine Kreise wirklich zugkräftig. Und gerade die Kreise tieferer historischer Bildung, auf die er seine Hoffnung setzt, gehen ihm dadurch verloren, zu allen denen hin, denen das geistige Gesetz der Trägheit, das man Pietät nennt, verbietet, einer solchen revolutionären Bewegung auch bei großer sachlicher Übereinstimmung Gefolgschaft zu leisten. Denn man kann von einer kirchlichen Reformbewegung da kaum mehr reden, wo die Grundlagen der Kirche selbst abgelehnt werden.

Was soll man also von der Zukunft dieser Bewegung für Erwartungen hegen? Sie scheint mit ihrer Propaganda für Abstellung sozialer Mißstände gegenwärtig ziemlich weite Kreise besonders des jüngeren Klerus zu erreichen und auch durch die letzten Maßregeln der Kurie nicht wesentlich geschwächt zu sein; und Avolio sieht mit dem größten Optimismus der

Zeit entgegen, wo diese jüngere Generation von Priestern in die maßgebenden Stellen einrückt, und erwartet in einem Jahrzehnt schon die größten Umwälzungen in der Kirche im Sinn seines Reformprogramms. Darum redet auch seit diesem Jahr schon der Titel seiner Zeitschrift von einem Movimento per la „Riforma religiosa", dessen Organ sie ist. Es mag auch sein, daß die geheime Anhängerschaft dieser wie anderer Richtungen des Modernismus doch größer ist als der Anschein vermuten läßt. Der freilich sehr enthusiastische Waldenser Luzzi schreibt aus intimer persönlicher Fühlung mit Klerikern aller Stände heraus (Hibbert Journal, Januar 1911, S. 310f.): „I am in a position to state that of a hundert clerics from forty years of age onwards, no less than sixty keep most jealously in their private desks the best produkts of the Modernist literature." Das wäre ein Zeichen, wie tief die Unzufriedenheit und die Gärung geht, und wie dringend die von Avolio kritisierten Notstände einer Abhilfe bedürfen. So wird diese praktische Kritik jedenfalls nicht wirkungslos bleiben.

Aber in welcher Richtung wird sie wirken? Vielleicht wird sie eine öffentliche Meinung erzeugen, die eine weniger starrköpfige Kurie zu gewissen Reformen veranlassen kann; hat ja selbst Pius in seinem Erlaß über die Feiertage ein sehr bemerkenswertes Entgegenkommen gegen solche Forderungen gezeigt. Aber naturgemäß wird ein solches Entgegenkommen sich auf äußere Dinge von untergeordneter Bedeutung beschränken; denn man müßte sonst darauf hoffen, daß die Kirche den Ast absägt, auf dem sie sitzt. Daß der Kirchenbegriff Avolios, d.h. aber überhaupt sein positives Programm irgend eine Aussicht auf Verwirklichung auch nur in einem größeren Teil der Kirche habe, ist wohl aus bereits besprochenen Gründen ausgeschlossen; höchstens daß der für das geistige Leben Italiens außerordentlich bedeutungsvollen und segensreichen Waldenserkirche dadurch der Boden bereitet wird zu noch größeren Fortschritten, als sie jetzt schon aufzuweisen hat. Im Übrigen aber wird diese Kritik eben wirken als eins der vielen Momente, die in Italien wie anderswo an der Zersetzung der Kirchlichkeit des Volkes arbeiten, die Autoritäten niederreißen und einen Zustand gärender Haltlosigkeit hervorrufen, in dem alle feststehenden Werte in Fluß kommen. Aber das ist eine segensreiche Wirksamkeit doch nur dann, wenn neue Keime in diesem Fluß sich zeigen, um die sich die wirre Masse zu neuen, festeren und schöneren Einheiten wie Kristalle zusammenschließt. Einen wirklich zukunftsreichen Keim des Neuen wird man bis jetzt kaum in dieser Bewegung finden können. Ihre Aufgabe ist, einzureißen; und da diese Arbeit aus edlen Motiven hervorgeht, so muß man sich darüber freuen und nur wünschen, daß es ihr gelingen möge, gründliche Arbeit zu tun, in der festen Überzeugung, daß der göttliche Geist wie jetzt zum Einreißen so, wenn das Feld frei und das Bedürfnis nach einem neuen Haus dringend ist, auch zum Aufbauen sein Werkzeug finden wird.

2. Eng mit dem Modernismus Avolios hängt eine andere Art von

„Modernismus" zusammen, von der es freilich merkwürdig ist, daß man sie zum Modernismus rechnen muß: eine organisierte Propaganda zur Verbreitung des Neuen Testaments.

Am 27. April 1902 wurde die „Hieronymusgesellschaft zur Verbreitung der heiligen Evangelien" gegründet, die mit kräftiger Unterstützung der Hierarchie und des Papstes eine neue Übersetzung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte zu verbreiten sich zur Aufgabe machte. Der Papst gewährte einen Ablaß von 300 Tagen dem, der täglich mindestens eine Viertelstunde in den Evangelien lese. Nach drei Jahren waren 300000 Exemplare verbreitet, 1907 waren 880000 Exemplare gedruckt, und im nächsten Jahr näherte man sich einer Million. Unterdessen wurde auch für den Rest des Neuen Testaments eine Neuausgabe vorbereitet.

Da wurde die Sache an der Kurie verdächtigt, als eine neue Art gefährlicher Propaganda. Und sofort wurde eingeschritten. Ein Kardinal wurde an die Spitze der Gesellschaft gesetzt; ihre Versammlungen mußten in den Vatikan verlegt werden; es wurde an der Verwaltung, am Text der Einleitungen und Anmerkungen herumkorrigiert; die ganze Sache sollte unschädlicher gemacht werden und wurde tatsächlich zu Tode korrigiert und verwaltet; ihre frische Lebenskraft erstickte in der bureaukratischen Atmosphäre. Und das war ja wohl auch der Zweck all dieser Maßregeln; man wollte das Odium einer direkten Auflösung nicht auf sich nehmen und zog deshalb diese Methode vor, die Sache in die Hand zu nehmen und dann einschlafen zu lassen.

Und eben das ist nun der Modernismus, daß die Sache doch nicht tot ist, sondern in veränderter Form neben der vom Vatikan beiseite geschafften Società S. Girolamo wieder aufgelebt ist, als Modernismus von der Kurie verfolgt. Waldenser haben sich der Sache angenommen, da katholische Kleriker sich mit dem Äußeren, Buchhändlerischen nicht mehr befassen können. Aber es sind doch noch Hunderte von Priestern dabei beteiligt. Ihre Tätigkeit im einzelnen muß im Dunkeln bleiben; wenn sie sich fassen ließe, wäre sie bald erstickt. Aber es wird gearbeitet. Der Waldenserprofessor Giovanni Luzzi in Florenz hat dazu eine neue Übersetzung des ganzen Neuen Testaments mit (rein exegetischen, nicht erbaulichen oder dogmatischen) Anmerkungen und Einleitungen zu den einzelnen Büchern geliefert, die im Jahr 1911 erschienen ist und gute Abnahme findet.

Luzzi selbst ist voller Zuversicht und erwartet eben von dieser Art Modernismus die allmähliche Durchdringung des Klerus mit dem Geist des Evangeliums, die jetzt schon im jüngeren Klerus sehr weit fortgeschritten sei, und dadurch dann eine von einer gleichartigen Laienbewegung unterstützte Erhebung gegen das unchristliche Kirchentum, während er den wissenschaftlich kritischen Modernismus als eine unfruchtbare hyperkritische Verirrung beurteilt. Wenn erst das Interesse der Laien, das deutlich jetzt schon hervortritt, noch gewachsen sein wird, so schließt er einen Artikel über „the roman catholic church in Italie at the present hour" (in Hibbert Journal, Januar 1911, S. 323), „then, Modernism, inspired

by Christ's Christianity, strongly organised and supported by the laity, will only need a leader; and the providential Moses will certainly not fail to appear to summon all to arms, to give to the slaves the signal of revolt, to lead the Church out of the land of the Pharaohs to the Canaan of freedom and life."

Die geistige Verwandtschaft dieser Bestrebungen mit denen Avolios ist deutlich; vielleicht darf man sie gar nicht als zwei unterscheiden, jedenfalls sind es hier und dort weithin dieselben Personen und Interessen. Und man mag ja von dieser neuen Erschließung der Quellen des Christentums für weite Kreise wohl eine religiöse Vertiefung erwarten. Aber daß so hochgespannte Erwartungen wie die Luzzis hier ebenso illusionistisch sind wie dort, braucht man wohl kaum weiter auszuführen. Seine Waldenserkollegen teilen auch keineswegs diese Beurteilung der Lage. Einmal ist die Parole „zurück zum Evangelium" keineswegs ein klares Programm; welche Kirche, eingeschlossen die Papstkirche, und welche Sekte könnte sie sich nicht aneignen? Und bei den echten Katholiken ist sie von vorn herein verdächtig als protestantisch, was sie sofort undiskutabel macht; denn protestantisch will kein Modernist sein. Und die Katholiken wissen wohl, welche Schwierigkeiten der Protestantismus gerade mit diesem Schriftprinzip immer gehabt hat und heute in immer gesteigertem Maße bekommt durch die Anwendung der historischen Methode auf die Exegese; das ist ja der dogmatische Grund ihres Kirchen- und Traditionsprinzips, daß der Schrift allein offenbar die sufficientia und perspicuitas fehlt, die sie zu einer wirksamen Parole allein machen könnte. Die Schrift ist nur dann eine Parole, wenn ein Luther da ist, der eine solche herauszulesen versteht. Das kann aber nicht jeder, der ein Neues Testament in die Hand nimmt, auch wenn es in noch so moderner Sprache übersetzt ist und noch so viele exegetische Anmerkungen enthält. Dann aber vor allem: wo ist das Volk, das für das reine Evangelium gegen die gewaltige Macht der Kirche den Kampf aufzunehmen Lust hätte? Wo sind die Massen, die sich auch nur interessierten für die Wiederherstellung einer reinen Gemeinde Christi, soweit es sich für sie nicht um viel massivere Güter handelt, die sie zum Frondieren gegen die Kirche veranlassen? Was müßten unsere protestantischen Bibelgesellschaften für einen religiösen Sturm erzeugen, wenn das Neue Testament durch seine bloße Existenz solche Wunder wirkte, das doch bei uns fast in keinem Hause fehlt! Gewiß ist diese Arbeit der Seelsorge, wie sie durch die Verbreitung des Neuen Testaments zweifellos geschieht, viel wert für Italien, und vielleicht wichtiger als alle kirchenpolitischen Kämpfe gegen die Kurie; aber ist sie eben zu innerlich, als daß man große äußere Wirkungen von ihr erwarten dürfte; dafür kann sie höchstens den Weg bahnen durch Lockerung der kirchlichen Autoritätsstimmung, durch Förderung des autonomen religiösen Eigenlebens. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Ad. Harnack. Aus Wissenschaft und Leben. Gießen. Töpelmann, 1911. 2 Bände. geheftet 10 *M*, gebd. 12 *M*.

Es ist eine „Neue Folge" von Harnacks „Reden und Aufsätzen", zumeist Arbeiten aus den letzten sieben Jahren, über sehr verschiedene Gegenstände: die Begründung von Forschungsinstituten, die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums in der modernen Zeit, die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen; über das Prümmer Evangelienbuch Kaiser Lothars und über Anmerkungen in Büchern; über die Nachlaßsteuer und über die Friedensbewegung; über die katholische Kirche, Geschichtliches und Prinzipielles; über katholische Lutherforschung; über das Spruchkollegium und den Weltkongreß für freies Christentum; eine Reihe Aufsätze zur Geschichte des Urchristentums, Festbetrachtungen und Gedenkblätter. Zumeist sind die Aufsätze schon früher hier und dort erschienen; einzelnes findet hier zuerst seine deutsche Veröffentlichung. Sehr vieles scheint dem Interessenkreis unserer Zeitschrift sehr fern zu liegen; doch auch da verrät sich der Verfasser, dem „die Geschichte der Religion im Mittelpunkt seines Interesses steht", und es gewinnt Beziehungen zu diesem zentralen Gegenstande. Anderes beschäftigt sich ohne weiteres erkennbar mit z.T. aktuellen Religionsproblemen: Protestantismus und Katholizismus in Deutschland; religiöser Glaube und freie Forschung; Christus als Erlöser; „Hat Jesus gelebt?"; das doppelte Evangelium im Neuen Testament.

Wir werden weniger vor scharfe Probleme gestellt. Dem weithin überschauenden Blick des Historikers verlieren sich ja eher die Schärfen und mildern sich die Gegensätze und Probleme. Man ergründet und löst Probleme allerdings überhaupt nicht in Vorträgen und kürzeren Aufsätzen. Es ist aber doch ein Unterschied zwischen solchen kleinen Gaben eines kritischen Systematikers oder systematischen Kritikers auf der einen, des Historikers auf der andern Seite, namentlich, wenn er so recht in der Abklärung weiter geschichtlicher Horizonte lebt. Jener zwingt uns eher einmal rasch zugespitzte Fragen auf oder deutet uns in Umrissen weite Bauten problemlösender Weltanschauung. Der andere gibt uns bedeutsame Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge, deren Bedeutung nachzusinnen er uns selbst überläßt; und er stellt die Probleme in jene großen Zusammenhänge, in denen sie so leicht, freilich nicht immer mit Recht, klein werden. Dazu kommt, daß Harnack jener Gruppe kirchlich orientierter Theologen angehört, die mit ihrem Führer Ritschl an der Spitze, es so gut verstanden, glückliche Lösungen zu finden, allerdings für wirklich erfaßte Probleme. Auch führt ihn das behutsam Abwägende ausgereifter historischer Methode leicht den weniger auffallenden und blendenden, darum aber oft genug in der Wirkung dauernderen Weg der mittleren Linie, fern von jenen Extremen, welche die schreiendsten Probleme zu enthalten pflegen.

Ganz unmöglich ist es, hier all' die Anregungen für den Kreis unserer Probleme herauszuholen, die uns in „Aus Wissenschaft und Leben" geboten werden, geschweige denn, daß es möglich wäre, über einzelnes Prinzipielle die Diskussion zu eröffnen. Die bunte Mannigfaltigkeit des Stoffes verbietet es. Auch ist ja nicht alles, wie sehr immer beachtlich, darum auch zugleich, namentlich wenn man des Verf. größere Werke kennt, ganz etwas Neues. Ich greife nur, soviel ich mir

beim Durchlesen aus dem oder jenem Grunde als anmerklich notierte, dies und jenes heraus: das energische Eintreten für das geschichtliche Einzelne und seine Bedeutung z.B.: „Die Erkenntnis des Einzelnen ist, weil die höchste, auch die eigentlich bildende" (I. 7); die Auffassung der Spätantike nicht als Verfallzeit, vielmehr Zeit der „Entwicklung eines ganz neuen Ideals, des supranaturalen, religiösen, aszetischen und zugleich individualistisch-humanen — weltbürgerlichen", allerdings auf Kosten des altantiken (I. 86, 91); die bestimmte Forderung einer wirklichen Durchführung der Monogamie gegenüber den „auch nach so humanen Konfusionsräten" und „liebenswürdigen Konfusionsrätinnen" der neuen Moral (I. 186); die kühne Perspektive von dem „zweiten Mittelalter" der Geschichte von der Reformation bis zu Bismarck (I. 194); die sehr optimistischen Gedanken über Protestantismus und Katholizismus in Deutschland mit der gewiß berechtigten Forderung, „das ganze konfessionelle Problem aufs neue durchzudenken" (I. 237) und ihrer Hervorhebung des kritischen Punktes in der katholischen Lehre von der Gewalt der Kirche und des Papstes (I. 239); die „Gesetzesreligion" und ihre bleibende Bedeutung (I. 269); die geschichtliche Bedeutsamkeit der Verarbeitung der gesamten Geistesserbschaft des Altertums bei den Kirchenvätern (II. 8, 9), der Hinweis auf die Bedeutung Augustins (II. 30), das klare memento gegen religionsvergleichende Überstiegenheiten (II. 52 u. 191), die lösende Formel „Gott in Christus" (II. 71), die innere Zeitenwende durch das Christentum und seinen Einfluß (II. 86), die vortrefflichen Winke über den gymnasialen Religionsunterricht (II. 94ff.), die Ausführungen über deutsches Kirchentum, seine Schwächen und seine Vorzüge, in dem offenen Brief an Rade vor dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum (II. 146ff.); der ganze kleine Artikel: „Hat Jesus gelebt?" (II. 165ff. bes. auch S. 172) und die beiden Vorlesungen: „Vorfragen, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte betreffend" (II. 211ff.), beide ein wohlabgewogenes Wort in einer aktuellen Frage; endlich der interessante Versuch, Jesu scheinbar in sich widersprechende Stellung zum Gesetz aus seinem religiösen Vollmachtsbewußtsein heraus zu verstehen (II. 225ff.). — Diese Andeutungen mögen genügen. Sie geben einen Begriff von der Gedankenfülle dieser Aufsätze. Man wird sich diese bereichernde Lektüre nicht entgehen lassen wollen. Th. Steinmann.

Menedem, Die Geschichte eines Ungläubigen, von Theodor Birt, Stuttgart und Berlin, Cottasche Buchhandlung.

Der Roman „Menedem" des Marburger Professors entwirft auf Grund eingehender Studien ein lebensvolles und zum Teil menschlich stark fesselndes Bild griechisch-kleinasiatischer Lebensverhältnisse zur Zeit Trajans. Die Darstellung erhält durch eine Reihe von offenbar beabsichtigten Parallelen zu gegenwärtigen sozialen und kulturellen Zuständen ein gewisses aktuelles Interesse. Trotzdem dürfte eine Fortsetzung des heute gottlob doppelt überwundenen archäologischen Romans bei Wenigen auf Gegenliebe stoßen. Aber den Kern des Buches bildet ein psychologisch-religiöses Problem, das nach des Verfassers eigenem Hinweis auch jetzt wieder viele beschäftigt. Der Held des Buches ist ein „Ungläubiger" — ein Vertreter jener wissenschaftlichen Ethik, wie sie Gustav Freytags „Verlorene Handschrift" und andere Romane aus der Zeit, da bei uns die Wissenschaft Religion war, populär zu machen versucht haben. Menedems Gott ist die Pflicht, die Unsterblichkeit sucht er in seinem Werke. So steht er zwischen den Anhängern des heidnischen

Mithrasglaubens einerseits und der jungen christlichen Sekte andererseits und wächst namentlich am Schluß zu einsamer Größe empor. Das Christentum kennt er, wie ja auch heute noch die meisten Vertreter der zünftigen Wissenschaft, nur in seiner kirchlichen Verzerrung, die schon zu Tage tritt. Zwar geht ihm eine Ahnung seines tiefmenschlich-geistigen Gehaltes auf. Aber schließlich bleibt es für ihn auch hier bei der Resignation. Die eigentliche Tragik in Menedems Schicksal liegt vielleicht in dieser Verkennung des wahren Evangeliums vom Leben, nach dem er sich im Grunde doch sehnt. Er ist ein Suchender, der das gelobte Land „fern hinter dem Meere der Zukunft" ahnt, aber es selbst nicht betreten darf. Das voll herauszuarbeiten, hat den Verfasser vielleicht sein eigener religiöser Standpunkt, der bei Werken wie diesen nie ganz außer Rechnung zu lassen ist, gehindert. Aber das Buch erhebt auf die freie Höhe einer weltbezwingenden, reinen und starken Sittlichkeit und hat allen etwas zu sagen, die, wie Menedem, das Bild Christi lieb haben und um eine selbständige Weltanschauung ringen. Und „sein Geist", heißt es im Buche selbst, lebt in vielen Männern unserer Gegenwart."

Walter Baetke.

Oscar Netoliczka, Individualität und Persönlichkeit. (Vortrag.) 22 S. Hermannstadt (Ungarn) 1908.

F. Niebergall, Person und Persönlichkeit. 170 S. Leipzig 1911. Preis geh. ℳ 4.—.

Beide Schriften wollen in gemeinverständlicher Form dem modernen Lieblingswort „Persönlichkeit" einen vertieften und veredelten Sinn zu geben versuchen, indem sie es — vom Sprachlichen ausgehend — von anderen synonymen Begriffen scheiden und ihm seinen eigenen Wert zurückerobern. Das ist ihr Gemeinsames. Netoliczka faßt in seinem bei aller Gedrängtheit gedankenreichen Vortrag die Sache mehr vom historischen und philosophischen Standpunkt aus an. Die Frage nach dem Wesen und Werden der menschlichen Persönlichkeit ist ihm „die eigentliche Kultur- und Weltanschauungsfrage der Gegenwart" (S. 3). Schon der Begriff der Individualität ist nach Netoliczka eine über das Gebiet der Natur hinausragende Größe, insofern damit nicht einfach „die natürliche Ausstattung des Individuums mit den gerade ihm eingewurzelten Gaben und Kräften oder aber Mängeln und Schwächen" gemeint sein kann (S. 4), vielmehr Individualismus immer schon das Ergebnis irgendwie ethisch beeinflußten Wollens und Denkens ist. Er ist „als bewußte selbsterzieherische Ausbildung der natürlichen Eigenart und als Abwehr der ihre Entfaltung oder Betätigung zwecklos hemmenden Gewalten nicht nur natürliches Recht, sondern sittliche Pflicht, weil die Freude am eigenen Ich die Energie steigert, mit der der einzelne die Zwecke des Ganzen durch seine Mitarbeit zu fördern berufen ist" (S. 8). Damit ist der Individualismus aber nur als relative Größe anerkannt, die sich der Kulturaufgabe der Gemeinschaft unterzuordnen hat. Die daraus sich ergebenden Konflikte sind nur behoben, wenn man diese Kultur eben erst als ein in der Entfaltung der Individualität zur Erscheinung zu Bringendes sieht, nicht aber, wenn die Kultur als eine absolute Größe, als die „Selbstbefreiung der in das Triebleben eingebetteten Vernunft" (Ziegler) betrachtet wird. In diesem Fall ist nur ein Aufgeben der Individualität möglich, falls sie sich nicht in eine höhere Ordnung der Dinge erheben und zur Persönlichkeit werden kann. Aus der relativen würde dann eine absolute Größe. Solche Verbindung mit dem Ab-

soluten ist aber gegeben in der Religion, indem diese — im Schleiermacherschen Sinne — den Menschen hinaushebt über die Grenzen des individuellen Seins, ohne doch in der Art, wie das erlebt wird, die „Eigentümlichkeit" des einzelnen aufzuheben (S. 21). — Bei aller Energie seines im Anschluß an den deutschen Idealismus gewonnenen Standpunktes setzt sich der Verfasser sehr eingehend und, wie man sieht, bis zu einem gewissen Grade anerkennend, mit dem Individualismus der Gegenwart auseinander. Freilich würde der pädagogische Endzweck des der Jugend Siebenbürgens gewidmeten Vortrages bei strafferer Konzentrierung und größerer Klarheit des Gedankenganges in den wichtigen mittleren Partien noch besser gewahrt werden, als jetzt der Fall ist.

Niebergalls Tendenz ist von vornherein praktisch; unbekümmert zunächst um philosophische Orientierung möchte er dem Wort „Persönlichkeit" seinen „Edelwert" im lebendigen Sprachgebrauch zurückerobern, indem er es gegen seinen „geringeren Verwandten", das Wort Person, abgrenzt und unsere durch die Rücksicht auf beide Werte bedingte sittliche Stellungnahme durch eine Reihe von Lebensgebieten verfolgt. Indem er von feiner Einzelbeobachtung aus den Leser in die Tiefen des geistigen Lebens hineinführt, wird er gerade einem solchen Publikum dienen können, das, schwerer wissenschaftlicher Rüstung müde oder ihr abgeneigt, doch einem interessanten Plauderer selbst dann folgt, wenn er unvermerkt in sonst gemiedene Pfade ernsteren Denkens einlenkt. Doch scheint mir auch unter dieser Voraussetzung an Weitschweifigkeiten und Wiederholungen reichlich viel getan, und vor allem hätte der erste theoretische Teil (vom Wesen und Werden) zu Gunsten des ungleich wertvolleren praktischen (vom Wachsen und Wirken) reichlich kürzer und straffer sein können. — Person, als die jedem gegebene Naturanlage mit ihrem Eigenrecht und ihrer Eigenart, und Persönlichkeit, als die Durchgeistigung dieses Naturgegebenen durch irgend welchen Anschluß an das Gute, Wahre und Schöne, daraus ergeben sich die sittlichen Forderungen für den einzelnen gegen sich selbst, wie die Gemeinschaft: überall wird das bloß von der Natur Gegebene, die Person, zurückstehen müssen, wo es sich um die Pflicht der Persönlichkeitsbildung und -erhaltung in uns und bei anderen handelt. — Möge die feine Art, in der Niebergall seinen Aufriß unter den verschiedensten Gesichtspunkten durchführt (hervorzuheben z.B. sexuelles Gebiet, Ehe, soziale Frage), in den Kreisen gebildeter Leser dieser Art sittlichen Denkens neue Freunde erwerben, damit das Wertvolle am Individualismus, das auch Niebergall freilich m. E. noch zu hoch einschätzt, nicht verloren geht, wenn im philosophischen und theologischen Denken die sich bereits ankündigende Besinnung auf das Gemeinschaftliche und Gemeinschaftbildende, auf das Objektive und Absolute, die Oberhand gewinnt.

Heidelberg. Wilhelm Jannasch.

Heinrich Matthes, Der Religionsunterricht im Dienst der Erziehung innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Zugleich eine Darstellung der Grundzüge einer zeitgenössischen Methodik. (Religionspädagogische Bibliothek Nr. 5.) Göttingen 1910. 83 S. geh. 1,80 *M*.

Es liegt mir fern, ist auch im Rahmen unserer Zeitschrift unmöglich, im einzelnen auf die vom Verfasser dargebotene Methodik des Volksschulunterrichts in der Religion einzugehen. Nur dem Wunsch möcht' ich Ausdruck geben, daß recht viele Theologen für die Bedeutsamkeit der Methodik auf diesem Gebiet sich durch

den eindringenden Ernst der vorliegenden Schrift das Gewissen schärfen lassen möchten. Aber auf einen anderen grundlegenden Punkt möchte ich wenigstens hindeuten, weil er von allgemeinstem Interesse ist. Er ist im Haupttitel der Untersuchung bereits ausgedrückt: Religionsunterricht als solcher kann nur Sinn und Zweck haben, wenn er Hand in Hand geht mit der religiösen Gemeinschaft, d.h. wenn er ein Stück der religiösen Erziehung überhaupt ist. Mit anderen Worten: die Erkenntnisse der sozialen Pädagogik müssen auf dem Gebiet des Rel.-Unterrichtes ihre Anwendung finden. Darum, wo man Religion in den Kindern will, da lasse man sie auch außerhalb des Rel.-Unterrichtes unter dem Einfluß der religiösen Mächte stehen, in Kirche, Schule und Familie. Von diesem Standpunkt aus ist aller Rel.-Unterricht zu verwerfen, der die Religion als Gemeinschaftsmacht nicht hinter sich hat, d.h. jeder konfessionslose allgemein-christliche oder rein moralische Unterricht. „Ihm würde die „allgemein-christliche" Gemeinschaft fehlen, auf die er sich gründen könnte" (S. 11), die Gemeinschaft, für die und von der das Kind zu erziehen ist und für deren Leben schließlich auch die bekenntnismäßigen Stoffe — im Bekenntnis, Lied und Katechismus — ihren bleibenden, weil Erlebnisse verkörpernden Wert behalten. Die beste Methodik ist für den Rel.-Unterricht gerade gut genug und ihre Durchsetzung der Berufenen ernste Pflicht; aber aller Unterricht muß erfolglos bleiben, solange von der Gemeinschaft, weil sie selbst schwach ist, keine Erziehungskräfte ausgehen! — Man sieht, es sind z.T. „unmoderne" Gedanken, aber eben gerade darum Gedanken, denen, allem Pessimismus zum Trotz, die Zukunft gehören muß.

Heidelberg. Wilh. Jannasch.

Eingesandte Bücher.

E. Dimmler, D. Evang. nach Matthäus übers., eingel. u. erkl. M.-Gladb., Volksver.-Verl.

R. Eckardt, D. christl. Schöpfungsglaube. Grundz. d. christl. Weltansch. i. Verh. z. Philos. u. Naturwissensch. dargest. Gött., Vandenh. & Ruprecht. 1912. 3.—. 3.60.

K. Eger, Jesusnachfolge und Christusglaube. Gießen, Töpelmann. 1912. —.70.

M. Ettlinger, Philos. Fragen d. Gegenwart. Ges. Aufsätze. Kempten, Kösel 1911. 5.—. 6.—.

R. Eucken, Können wir noch Christen sein? Veit & Co. 1911. 3.60. 4.50.

W. Fresenius, Mystik u. geschichtl. Religion. Eine systems. Untersuchung. Vandenh. & Ruprecht. 1912 2 40.

E. Hentschel, Vom Wiedersehen nach d. Tode. Großenhain, Seifert. 1911. — 20.

H. J. Holtzmann, Lehrb. d. ntl. Theologie. 2. neu bearb. Aufl. Lfg. 8. Tüb., Mohr. 1911. 1 50

K. Kesseler, K. Euckens Bedeutg. f. d. mod. Christentum. Kreuschmer. 1912. 1.50.

H. Klüger, Fr. Delitzsch, D. Apostel d. neubabyl. Religion. Krüger & Co. 1912. 1.50.

E. Lehmann, Der Buddhismus als ind. Sekte als Weltrelig. Tüb., Mohr. 1911. 5. . 6.—.

H. Leser, Einführg. i. d. Grundprobleme d. Erkenntnistheorie. Veit & Co. 1911. 5.—.

G. Lomer, D. Christusbild in G. Hauptmanns „Emanuel Quint." Lpz., Barth. 1911. 1.40.

R. Richter, Religionsphilosophie. Lpz., E. Wiegandt. 1912. 3.—. 4.—.

A. Ritter, D. wahre Gott u. 5 Tafeln. Dietrich'sche Verlagsbh. 1912. 2.—.

J. Rupp, Gesamm. Werke IX. Öffentl. Leben. Lpz., Eckardt. 1911.

Chr. Sentroul, Kant u. Aristoteles. Ins deutsche übertr. v. L. Heinrichs, Kösel. 1911. 5.—. 6.—.

Th. Steinmann, D. relig. Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen u. s. Wahrheit, rel.-vergleich. u. kulturphilos. unters. Vand. & Rupr. 1912. 3.60. 4.20.

Br. Wehnert, Jesu Diesseitsreligion. Gr.-Salza, Strien. 1911. 4.25. 5.—.

Zeit- u. Streitfragen, Bibl. Gr.-Lichterfelde, Runge.
1,4. Fr. Barth, D. Joh.-Evang. u. d. synopt. Evangelien 6.—10. Tauf. 1911. —.60.
VII,2. L. Ihmels, D. Evang. v. Jesus Christus. 4. Tauf. 1911. —.60.
VII,3. A. Uckeley, Worte Jesu, die nicht i. d. Bibel stehen. 2 Tauf. 1911. —.50.
VII,4. H. Fischer, D. Krankheit d. Apost. Paulus. 2. Tauf. 1911. —.50.
VII,5. R. Steinmetz, Das Aposteldekret. 2. Tauf. 1911. —.50.
VII,6/7. Joh. Kunze, Das apost. Glaubensbekenntnis u. d. N. T. 5. Tauf. 1911. —.90.
VII,8 Joh. Repke, Pantheist. u. theist. Monismus. 5. Tauf. 1912. —.50.

Theolog. Jahresbericht. Herausg. v. G. Krüger u. M. Schion. Vl. Abt. Prakt. Theol. Leipzig, Heinsius. 1911.

L. Luzzatti, Freiheit d. Gewissens u. Wissens. Studien z. Trennung v. Staat u. Kirche. Einzig autoris. Übers. v. J. Bluwstein. Leipzig, Duncker & Humblot. 1911. 3. —.

Z. Auseinandersetzung mit Jatho. E. Förster, J. Kübel, O. Zurhellen. Frankfurt a. M. Diesterweg. 1912. 1.20.

P. Oldendorff, Höhere Schule u. Geisteskultur mit Beziehg. auf d. Lehrerbildung. Langensalza, J. A. Beyer & Söhne. 1911. —.50.

F. Niebergall, Person u. Persönlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer. 1911. 4.—.

H. Stephan, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. Gießen, Töpelmann. 1911. 1.20.

P. Wernle, Einführung in das theol. Studium. 2. verb. Aufl. Tübingen, Mohr. 1911. 7.—. 8.60.

R. Kittel, D. altteſt. Wissenschaft. 2. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer. 1912. 3.—. 3.50.

M. L. Stern, Monist. Ethik. Gesetze der Physik u. Ethik, abgel. aus d. Grundprinzipien d. Deszendenztheorie. Herausg. v. J. Stern. Leipzig, Barth. 1911. 6.30.

G. Entz, Pessimismus u. Weltflucht b. Platon. Tübingen, Mohr. 1911. 5.—.

A. Baumstark, D. christl. Literaturen d. Orients II, Leipzig, Göschen. 1911. —.80.

H. Holtzmann, Lehrbuch d. neutestl. Theologie. 2. neubearb. Aufl. v. Jülicher u. Bauer. Bd. 2. 1 Lfg. Tüb., Mohr. 7.—.

G. Kerner, Von d. Weltanschauung z. Christentum. Großlichterfelde, Scheffer. 1911. —.80.

G. Hoffmann, Glaube u. Selbstsucht od. Wissen u. Gemeinsinn? Dresden. Selbstverlag. —.40

W. Frey, Das zweite Leben. Erzählung. Leipzig u. Berlin, Frz. Moeser Nachf. 2.50. 3.—.

P. Sabatier, L' orientation religieuse de la France actuelle. Paris, Colin. 1911.

H. Weinland, Antike u. mod. Gedanken über d. Arbeit dargestellt am Problem d. Arbeit b. heil. Augustinus M.-Gladbach. Volksverein. 1911. 1.20.

H. Wirz, Die Erlösung. Eine Studie über d. Frage: Wie wird das Leben lebbar? Lpz., Hinrichs. 1912. 3.—. 4.—.

J. Ziegler, Die Geistesreligion u d. jüd. Rel.gesetz. E. Beitrag z. Erneuerung d. Judentums. Berlin, Reimer. 1912. 4.—.

Ch. F. Marth, D. Wissenschaft d. wahren Menschheit.

M. Steiner, D. Welt der Aufklärung Nachg. Schriften herausg. v. K. Hiller. Berlin, E. Hofmann & Co. 1912. 2.50. 3.50.

F. Brentano, Aristoteles u. seine Weltanschauung. Leipzig, Quelle & Meyer. 1911. 3.—.

Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übers. u. f. d. Gegenw. erklärt. 18. Lfg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1911

L. Nelson, D. Unmöglichkeit d. Erkenntnistheorie. Ebenda. 1911. 1.—.

Handbuch z. N. T. I, 1. Neutestamentliche Grammatik. D. Griechisch d. N. T. im Zusammenhang m. d. Volkssprache. Dargest. v. L. Rademacher. Schlußliefg. Tüb., Mohr. 2.50.

E. v. Aster, Große Denker. Leipzig, Quelle & Meyer. 2 Bde. 14.— *M.*

J. G. Fichtes Religionsphilosophie.

Von **Friedrich Büchsel.**

Wer beim Studium des Lebens oder der Schriften Fichtes dahin kommt, das lebendige Wesen dieses Mannes lebendig zu verspüren, dem tritt es entgegen als Männlichkeit. Höchste Kraft, Bewußtsein um höchste Kraft und dabei höchste Beherrschung der Kraft, sich selbst besitzende und beherrschende Kraft ist das, was Fichte seine Eigentümlichkeit gibt. Fichte hat den Eindruck des Titanenhaften erweckt. Er erweckt den Eindruck noch heute. Beim Lesen der Staatslehre von 1813 kann man noch heute erschüttert werden durch die elementare Wucht, mit der die Freiheit aus diesem Manne redet. Wenn er von Napoleon, gegen Napoleon, redet, ist es, als träte diesem Gewaltmenschen größten Stils ein ebenbürtiger Held entgegen. Aber wer in Fichte den Titanen sucht, ist damals enttäuscht worden und wird es heute. Das Wilde, Maß und Recht zu Boden Tretende, die Hybris des Titanen fehlt. Die Schwäche des Titanen fehlt. In Fichte dringt die Kraft immer wieder zur höchsten Leistung, zur Selbstbeherrschung, durch. Freilich fehlt es auch in seinem Leben nicht an schäumenden Strudeln; in den Zusammenstößen mit seiner Umgebung kommt auch sein Wesen ins Schwanken. Aber aus diesem äußeren Zusammenprallen, in dem der Titan entweder auch äußerlich siegen oder ganz unterliegen, zu Grunde gehn muß, versteht es Fichte wieder und wieder innerlich als Sieger hervorzugehn, auch dann, wenn er äußerlich unterliegt. Er dringt tiefer in den Gehalt seines eigenen Wesens und der Dinge um ihn her ein. Er überwindet sie und sich selbst und verjüngt sich zu reicherer Entfaltung seines Selbst, zu größerer Spannkraft seines Wesens. Was als Schranke für ihn auftritt, muß ihm Quelle der inneren Bereicherung werden. Fichte ist nie ein Mann der rohen Gewalt gewesen, aber er ist zu der Reife der Kraft gekommen, in der die Kraft grade als Kraft auf das einzugehn versteht, was der Gewalt entgegengesetzt ist. Für ihn ist jene Kraft charakteristisch, die nicht durch einen äußerlichen Gegensatz, nicht durch ein äußerliches Gesetz, überhaupt nicht durch eine andere Kraft, sondern durch sich selbst beherrscht wird, die in sich selbst, durch die immer tiefer dringende, immer weiter in das Unendliche hinauswachsende Leistung, ihr Gesetz findet und besitzt, die wahrhaft frei ist. Selbstgewißheit und doch nicht Selbstvergötterung: die tiefe Kompliziertheit und Einfachheit, die diese Worte ausdrücken, ist das Wesen Fichtes.

In diesem Wesen des Mannes liegt der Grund für seine Leistung: die Wissenschaftslehre. Fichte war ein Sohn des „Volkes", hervorgegangen aus einem Elternhaus, in dem das geistige Leben wesentlich in einer schlichten, strengen und wohl auch engen Frömmigkeit bestand, wie sie durch den Pietismus in dem norddeutschen Protestantismus herrschend geworden war. Der Schüler von Pforta und der Student wurde in steigendem Maße von der Aufklärung berührt. Den Kandidaten, der im Hauslehrertum mühselig mit dem Leben rang, ergriff die kantische Philosophie.

Kant hatte eine Überwindung der Aufklärung angebahnt, indem er die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis stellte und in seiner Weise beantwortete. Kant hatte das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen. Aber was war das für ein Wissen und was für ein Glauben? Ein Wissen, das die Form für die Erkenntnis ewig ungewußter Dinge bot, und ein Glauben an die Pflicht als das Prinzip der Form alles formbesitzenden Handelns überhaupt. Das Ergebnis war schließlich ein peinliches Hangen zwischen Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis, erkennen wollen und nicht erkennen können. Was die Aufklärung als die großen Gegenstände der Menschheit angesehn hatte: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, war enthüllt als das Ideal der reinen Vernunft, dem keine gewisse Realität entspricht. Betreffs dieser Dinge wird der Mensch, auch der weiseste, wenn er auch dem Irrtum entgeht, unaufhörlich von dem Scheine, den die reine Vernunft hervorbringt, gezwackt und und geäfft (K. d. r. V. 2. Aufl. 397f.). Grenzen für das Wissen waren von Kant ausgemessen, sein tiefster Lebenstrieb war nicht erfaßt. Es war gedemütigt, aber völlig weder durchdrungen noch überwunden.

Hier setzt Fichte ein. Dem bohrenden Scharfsinn Kants hat er den souveränen systematischen Weitblick zugesellt. So wurde aus dem Kritizismus die Wissenschaftslehre. Auch Fichtes Leistung kann man unter das Wort stellen: er hat das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen. Aber hier müßte das Wort eine andere Tiefe gewinnen. Fichte hat das Wissen in seiner Größe, seiner Notwendigkeit und in seiner Nichtigkeit dargestellt. Dem Manne der rücksichtslosen Kraft, der hohen Selbstgewißheit war es nicht möglich, einen Glauben zu haben, dessen Inhalt lautet: handle so, als ob es Freiheit, Unsterblichkeit und Gott gäbe. Für ihn gab es eine Vernunft, die ein Zwacken und Äffen hervorbringt, nicht. Er wußte wohl, daß es in der Menschheit etwas gibt, das immer „geplagt und genagt" sein soll,[1]) jene selbstgefällige Nichtigkeit, die nicht aus der Vernunft leben, an die Vernunft glauben mag. Aber eine Vernunft, die den Menschen als solchen quält, kannte Fichte nicht. Dazu war ihm die Vernunft zu vernünftig,

[1]) Fichte ist zitiert nach der neuen Ausgabe von Medicus Leipzig 1908–12, durch die die ältere Ausgabe von J. H. Fichte in mancher Beziehung antiquiert ist. M. V 258.

zu groß. Der Zug zu säuerlichem Pessimismus fehlte Fichte völlig. Und weil Fichte wahrhaft frei in sich selbst und seiner Umwelt stand, war es ihm nicht möglich, das Wesen der Freiheit in einem Prinzip der Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt ausgesprochen zu sehn. Die Vernunft war ihm nicht nur Form für etwas ihr entgegengesetztes, gegebenes. Sie war ihm alles mit einem Male, Form und Gehalt, weder Kern noch Schale, sondern das Absolute. Weil die Vernunft absolut ist, ist das Wissen notwendig. Es kann weder in der Theorie noch in der Praxis übersprungen werden. Aber weil die Vernunft absolut ist, ist das Wissen nichtig. Es muß durchschaut werden.

Bei Kant ist das Verhältnis von Glauben und Wissen immer noch äußerlich gefaßt, wenn er dem Wissen durch Aufhebung des Glaubens Platz macht. Anstelle dieses äußerlichen Nebeneinander tritt bei Fichte eine innere Durchdringung des Wissens durch das Glauben. Fichte hebt das relative Wissen am absoluten auf. Dies ist das Problem der Wissenschaftslehre.

Was ist das Absolute am Wissen? Was ist gewisses Wissen? Daß es ein solches gewisses Wissen gebe, hat Fichte als gewiß vorausgesetzt. Freilich hat er nicht von jedem vorausgesetzt, daß er solches Wissen habe, aber er hat es jedem zugemutet, solches Wissen zu haben. Das gewisse Wissen ist nicht das Wissen um irgend einen Gegenstand als solchen. Denn bei jedem Gegenstand wird das Wissen an einem Punkte zum Nichtwissen, zum nicht-mehr-wissen oder zum noch-nicht-wissen. Das Wissen um Gegenstände ist seiner Natur nach endlos. Absolutes Wissen, gewisses Wissen, ist das Wissen des Ich von sich selbst, die Selbstgewißheit des Ich. Was ist nun dies Ich? Es ist nicht mehr die reine Form des Wissens, die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, das „ich denke" der transszendentalen Analytik, noch auch das Bewußtsein der Psychologie, noch auch das „Genie" der Romantiker. Es ist das Ich der absoluten Kraft, die sich selbst besitzt und beherrscht, die sich voll entfaltet und zugleich ganz über sich steht; „und wer die Wahrheit kennt, der kennt dies" Ich. Es ist das Ich, das mit der Wahrheit eins ist, die ganze Weite der Wahrheit sein nennt und ganz selbst der Wahrheit gehört. Die Wissenschaftslehre stellt und beantwortet die Frage: Was ist Wahrheit? Diese Frage beantworten heißt im Grunde die andere Frage beantworten: Wer ist Gott? So wird die Wissenschaftslehre unmittelbar zur Gotteslehre, zur Theologie. Die Wissenschaftslehre ist Gotteslehre. Am deutlichsten wird das in der letzten Darstellung der Wissenschaftslehre, der von 1810. Diese Darstellung „im allgemeinen Umrisse" formuliert das Problem der Wissenschaftslehre im ersten Paragraphen theologisch und schließt im letzten Paragraphen theologisch. Das Ganze ist so gut eine Lehre von Gott wie eine Lehre vom Wissen. Diese Charakteristik der Wissenschaftslehre als Gotteslehre gilt aber nicht nur für die späteren Darstellungen

der Wissenschaftslehre. Für den Leser, der die Wissenschaftslehre von 1794 versteht, wie sie verstanden sein will, d.h. ganz prinzipiell, der nicht nur die Worte Theologie und Gott in ihr sucht, sondern die Ausführungen in der Konsequenz des Prinzips zu nehmen weiß, zielt schon die Wissenschaftslehre von 1794 auf eine Theologie. Denn wo immer die Frage nach der Wahrheit aufgeworfen wird, da ist zugleich die Frage nach Gott aufgeworfen. Wenn die Wahrheit nicht ganz oder halb verneint wird, ist der Gottesgedanke bejaht. Die absolute Fragestellung der Wissenschaftslehre führt zur Theologie.

Hiermit ist die hervorragendste Eigentümlichkeit der Fichteschen Religionslehre gegeben. Fichte ist von jenen Religionsphilosophien, die das Wesen der Religion vom Menschen aus bestimmen, für die Religion ohne Gotteserkenntnis möglich ist, weit entfernt. Für ihn gilt Religion nur als Wissen um Gott. Das läßt sich am einfachsten gerade an seiner Religionslehre, der „Anweisung zum seligen Leben" zeigen. Sie hat zum eigentlichen Kernstück die Bestimmung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Aus dieser ergibt sich alles Weitere. Den Menschen zum Subjekt der Religion machen, hieße für Fichte die Religion grundlegend mißverstehen. Das Subjekt der Religion ist Gott. Wer von Schleiermacher, von den Reden oder von der Glaubenslehre, für die beide Gott nur der Hintergrund des religiösen Bewußtseins ist, zu Fichte kommt, wird von der Anweisung zum seligen Leben stark abgestoßen werden.

Die „Anweisung zum seligen Leben" ist die ausgereifte Gestalt der Fichteschen Religionsphilosophie. Es ist die Religionsphilosophie der durchgebildeten Wissenschaftslehre. Aber mit ihr kann die nähere Darstellung der Religionsphilosophie Fichtes nicht begonnen werden. Ihre Vorläufer sind geschichtlich zu bedeutsam geworden, als daß sie ganz übergangen werden können. Zweimal hat die Beschäftigung mit den Problemen der Religionsphilosophie tief einschneidende Wirkungen auf Fichtes Lebensgang gehabt. Das erste Mal erlangte der unbekannte, mehr oder weniger zufällig nach Königsberg verschlagene, wieder einmal beinah mittellose Kandidat der Theologie durch eine religionsphilosophische Abhandlung zuerst Kants Anerkennung und Gönnerschaft, danach kraft eines glücklichen Zufalls literarische Berühmtheit, die ihm binnen zwei Jahren eine Professur in Jena eintrug. Das zweite Mal verlor der anerkannte Gelehrte, der gefeierte Lehrer der Studentenschaft von Jena, durch eine religionsphilosophische Abhandlung seine Professur als Gottesleugner.

Die erste Abhandlung war die Kritik aller Offenbarung von 1791. Diese schrieb Fichte als Kantianer, ehe die Wissenschaftslehre von ihm gedacht war, ehe ihm die Lektüre des Aenesidemus die Notwendigkeit klargemacht hatte, der Philosophie eine neue Begründung über Kant und

Reinhold hinaus zu geben. Wie wenig Fichtisch der Inhalt ist, zeigt sich klar in der Tatsache, daß man in Kant den Verfasser des anonym erschienenen Buches sah. Fichte behandelt die Begriffe Religion, Offenbarung und dergleichen ganz im Kantischen Sinne. Religion ist die Auffassung der Pflichten als göttlicher Gebote. Die Religion hat an der Moral Grund und Zweck ihrer Existenz. Sie wird von der Moral absorbiert: „Die praktische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes als solchen (d.h. als göttlichen, abgesehen von seinem vernünftigen Inhalt, der moralischen Pflicht) gesetzlich für uns zu denken, sondern bloß eine Erlaubnis; und sollten wir aposteriori finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anraten, uns derselben zu bedienen; aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie sein".[2]) Alle Sätze der Religion, die Existenz Gottes eingeschlossen, haben „nur eine hypothetische, subjektive Notwendigkeit, sie sind garnicht objektiv gültig und an sich notwendig".[3]) Der Begriff der Offenbarung wird so deduziert: Gott muß als moralisches Wesen die höchste Moralität aller Menschen wollen. Es lassen sich Menschen denken, die so in die Sinnlichkeit versunken sind, daß die Antriebe aus der Sinnenwelt die moralischen Antriebe in ihnen gänzlich unwirksam machen, wenn diese moralischen Antriebe nicht selbst auf dem Weg der Sinne an sie kommen. Solchen Menschen müßte also das Moralgesetz als Offenbarung entgegen gebracht werden, d.h. in einer Erscheinung, die durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkt ist und Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Gibt es nun solch eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so kann ihr doch „weder eine objektive noch eine für alle vernünftigen Wesen subjektive Gültigkeit" beigelegt werden.[4]) Und es wäre „weit ehrenvoller für die Menschheit", „wenn die Naturreligion, d.h. die nichtoffenbarte Religion, stets hinlänglich wäre, sie in jedem Fall zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen".[5]) Also Fichte bezeigt nicht übel Lust, den Begriff der Offenbarung nur für die Botokuden und ihresgleichen gelten zu lassen. „Schließlich liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttliche Offenbarung nicht mehr als ein Wunsch zu Grunde."[6]) Das Ergebnis ist: „daß über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie, noch wider sie stattfinde, noch stattfinden werde, und daß, wie es mit dieser Sache an sich sei, nie irgend ein Wesen wissen werde, als Gott allein."[7]) Fichte hat selbst in späterer Zeit von dieser Abhandlung nichts mehr gehalten. Deshalb erübrigt ein näheres Eingehn auf sie. Er ist danach mit religionsphilosophischen Untersuchungen überhaupt nicht mehr hervor-

[2]) M. I 22.
[3]) M. I 9. Dieser Satz fehlt in der zweiten Auflage, die J. H. Fichte abgedruckt hat.
[4]) M. I 42. [5]) M. I 65. [6]) M. I 108. [7]) M. I 109.

getreten. Die Wissenschaftslehre stellte ihm vorerst ganz andere Aufgaben.

1798 verfaßte er die schon erwähnte zweite Abhandlung: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung." Ihr folgten mehrere andere zu ihrer Verteidigung.

Es ist sehr lehrreich zu sehen, wie nahe und wie fern Fichte nun seiner Jugendarbeit steht. Vom Kantianismus heißt es jetzt, er sei in Wahrheit skeptischer Atheismus. Die Sache der Religion steht nicht mehr auf der Balance, sodaß die Vernunft nichts für und nichts wider sie zu sagen hat. Das bloße Herumreflektieren an der letzten Realität hat aufgehört. Wir befinden uns auf dem Boden der Wissenschaftslehre, die keinen Respekt mehr vor Dingen an sich hat, sondern mit künher, selbstgewisser Entschlossenheit die Absolutheit der Vernunft proklamiert, die nicht mehr zwei Absolute, ein inhaltliches und ein formales, sondern nur das Absolute hat. Das ergibt methodisch die schneidige Alternative: Die Religion ist entweder vernunftnotwendig oder vernunftwidrig. Der Religion ist jegliche Möglichkeit, sich neben der Vernunft zu behaupten, abgeschnitten. Die kritische Bescheidenheit und die kritische Skepsis sind beide dahin. „Cedo nulli, hier fährt daher, der niemand weicht": die Selbstgewißheit der Vernunft, die die letzte Realität nicht außer sich, sondern in sich hat, die die letzte Realität ist und diesen Ruhm sich von niemand und nichts streitig machen läßt.

An den Kantianismus erinnert es, wenn Fichte die Religion von der Moral ableitet. Der Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung wird in der Moral, die Religion selbst „in dem freudigen Rechttun"[8]) gefunden. Aber das bedeutet nun nicht mehr, daß der Gottesglaube nur in praktischer, nicht in theoretischer Hinsicht Gültigkeit besitze. Der Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Unterscheidung ist in der Wissenschaftslehre der Boden entzogen. Das moralische Handeln kommt hier nach seiner Selbstgewißheit, nach seiner Vernünftigkeit, in Betracht. In dieser spricht sich eben der tiefste Gehalt des Individuums und seines Lebens aus. Die absolute Gewißheit, die in der moralischen Betätigung enthalten ist, ist der Punkt, an dem sich das Individuum mit jener Selbstgewißheit der Vernunft berührt, von der der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre handelt. Das absolute Wissen, die Wahrheit, und das Individuum, die sich sonst fern bleiben, durchdringen sich hier. Hier wurzelt das Individuum in der Wahrheit, in der absoluten Realität. In der Wahrheit zu wurzeln ist die freie Tat des Individuums. Die Vernünftigkeit lebt nur in der Tat, in der Freiheit. Zwang findet zu ihr nicht statt. Das Individuum hat die Macht, jene Einwurzelung seines Lebens in die Wahrheit abzulehnen. Die Reflexion, wie die lebendige Tätigkeit kann sich ihr versagen. Aber wenn das geschieht, versinkt das Individuum in der Unendlichkeit, im Grenzenlosen

[8]) M. III 132.

völliger Ungewißheit. Durch lebendige moralische Betätigung allein schlägt es Wurzel in der Wahrheit. Deshalb ist die moralische Betätigung der Punkt, von dem aus die Philosophie die Religion ableitet. Im wirklichen Leben ist Religion und Moral eins. Der Mensch, der sich unter den kategorischen Imperativ stellt, ist damit zugleich religiös. Einen für sich bestehenden, rein formalen kategorischen Imperativ gibt es nicht.

Fichte analysiert nun die moralische Betätigung des Menschen näher. Er sieht in ihr Handlungen. Jede Handlung ist von der Gewißheit ihres Gelingens begleitet. Das heißt: jede Handlung weiß sich die ihr entsprechenden Folgen zugesichert, weiß sich eingeschlossen in eine Reihe, in der es ihr garantiert ist, daß sie nicht zwecklos bleibt. Diese Selbstgewißheit des moralischen Handelns ist absolut. Sie ist unabhängig von der Gewißheit, die aus der Beobachtung der Folgen moralischen Handelns zu schöpfen wäre. Die Reihe, die Ordnung, deren Glieder die moralischen Handlungen sind, ist nichts Erfahrungsmäßiges. Sie ist die göttliche Weltregierung. An diese Weltregierung glauben, heißt an Gott glauben. Die Existenz eines besonderen Wesens mit Persönlichkeit und Bewußtsein, das jene Ordnung herstellte, ist dagegen nicht denkbar, nicht vernünftig. Gott ist jene lebendige Ordnung, deren Glieder moralische Handlungen sind. Sonst ist er nichts.

Diese Abhandlung hat Fichte in den Ruf des Atheismus gebracht. Es ist leicht ersichtlich, weshalb. Eine übelwollende Kritik — sie braucht noch nicht einmal sehr übelwollend zu sein — wird immer die göttliche Ordnung, die lebt ohne eigene Wesenheit, ohne Persönlichkeit und Bewußtsein zu haben, für die Verlegenheitsauskunft eines im Grunde atheistischen Denkens erklären. Daß diese Ausführungen unzureichend waren, hat Fichte selbst empfunden. Er ist sich bewußt gewesen, später tiefer in das Wesen des Gottesglaubens eingedrungen zu sein. Stets hat er freilich festgehalten, daß eine wirkliche Gewißheit für den Gottesgedanken verlangt werden müsse. Über die letzte Realität hat er zu wissen, nicht nur zu meinen oder mit Vorbehalt zu reflektieren behauptet.

Modifiziert hat er seine Aussagen über das Verhältnis von Religion und Moral. Die Formulierung „die Religion des freudigen Rechttuns" ist ganz aufgegeben. Im Gegenteil, Fichte hat ausdrücklich die Religion in das Wissen verlegt. Er zitiert Joh. 17, 3: Das ist das ewige Leben, daß sie dich und, den du gesandt hast, erkennen. Er polemisiert lebhaft gegen die Verwandlung des Christentums in eine Klugheitssittenlehre. Religion ist in ihrem Wesen nicht nach außen tretende Betätigung. Sie ist reine Innerlichkeit, aus der alles Handeln folgt.[9]) Noch schärfer spricht das die Anweisung zum seligen Leben aus. „Das Handeln ist garnichts an und für sich selbst, und es hat kein eigenes Prinzip, sondern es entfließt ruhig und

[9]) M. IV 369 f.

still der Liebe."[10]) Also die Religion ist etwas ganz anderes, als das Tun der täglichen Pflicht. Dieses Tun ist erkannt als etwas, daß seine Gewißheit nicht in sich selbst hat, sondern auf einem Wissen beruht. Und dieses Wissen ist eben die Religion. Aber dieses Wissen, von dem Fichte hier redet, hat durchaus tathaften Charakter. Es ist etwas anderes als die Gesamtheit der Antithesen und Synthesen, in denen die Reflexion ihren Faden in das Unendliche fortspinnt. Es wird da entdeckt, wo das Wissen in seinem Wesen durchschaut, wo die lebendige Kraft des Wissens gefunden wird: jene Selbstsetzung des Ich, die bei aller Innerlichkeit ihres Wesens, bei allem Eingeschlossen-bleiben in das Innere des Menschen doch Tat ist. Es ist die lebendige Handlung, die allem wahren Wissen zu Grunde liegt. Es ist das Wissen, das von aller gegenständlichen Erkenntnis unterschieden, als innerliches Tun der Wahrheit beschrieben werden muß.

An einem Punkte hat Fichte die Position von 1798 nicht festgehalten: den Begriff Gottes als der lebendigen Ordnung hat er nicht wiederholt. Er geht später nicht mehr von den einzelnen Handlungen und einzelnen Handelnden aus. Sein Ausgangspunkt liegt höher, allgemeiner: in dem ewigen, unveränderlichen, auf sich selbst ruhenden, einen Sein. Inhaltlich ist dies, was mit jener lebendigen Ordnung gemeint war. Aber jene Formulierung, nach der das moralische Leben wesentlich als eine Vielheit von Handlungen, die durch eine Ordnung zusammengehalten werden, erscheint, war abstrakt, erschöpfte die Tiefe des moralischen Lebens nicht. Deshalb war auch der darauf begründete Begriff Gottes abstrakt. Gott ist mehr als eine bloße Ordnung, die sich lebendig durchsetzt.

Fichtes Verständnis für die Religion hat sich seit dem Atheismusstreit vertieft. Die Religionsphilosophie erscheint nicht mehr als nur ein Glied des Systems neben anderen. Fichtes gesamte Philosophie wird religiöse Philosophie. Bedeutungsvoll ist hierfür nach Fichtes eigenem Zeugnis das gewesen, was er selbst innerlich durch den Atheismusstreit erlebt hat. Er ist sich bewußt gewesen, gerade durch diese Erlebnisse tiefer in das Verständnis der Religion eingedrungen zu sein. Bedeutungsvoll sind ferner Fichtes geschichtliche Studien. In diesen Jahren hat er seine Geschichtsphilosophie ausgebildet. Er hat sich ein Bild von der Weltgeschichte erarbeitet, und in diesem Bilde nimmt die Religion, nimmt das geschichtliche Christentum eine beherrschende Stellung ein. Fichte hat eine höchst eigenartige Anschauung vom Urchristentum, von der Person Jesu entwickelt. Sie beruht auf dem Johannesevangelium. Spuren der Beschäftigung mit diesem Evangelium finden sich seit 1804. Es hat ihn tief beeinflußt. Auch die pauliniſchen Briefe hat Fichte studiert, Katholizismus, Reformation und

[10]) M. V 265.

Pietismus einer scharfen Beurteilung unterzogen. Die Staatslehre von 1813 entwickelt Wesen und Bedeutung des Christentums ganz originell. Diese geschichtlichen Studien haben bewirkt, daß Fichtes Bild von der Religion plastischer und reicher geworden ist. Das hat natürlich auf Fichtes persönliche Stellung zum Christentum zurückgewirkt. In der Kritik aller Offenbarung steht er dem Christentum ziemlich kühl gegenüber. In den Atheismus-Streitschriften macht er es für sich und gegen seine Feinde geltend. In der Anweisung zum seligen Leben steht er unverhohlen auf dem Boden des Christentums.

Von diesem tieferen Eindringen in die Religion und in ihr Wesen ist natürlich die Wissenschaftslehre nicht unberührt geblieben. Seit dem Atheismusstreit beginnt das Wesen der Wissenschaftslehre, wie es eingangs[11]) beschrieben wurde, sich deutlich zu offenbaren. Das, was die Wissenschaftslehre 1794 nur in der Konsequenz des Prinzips enthielt, spricht sie seit 1801 aus. Die Wissenschaftslehre von 1804 ist durch das Johannesevangelium beeinflußt. Die Wissenschaftslehre von 1810 ist so gut Theologie wie Wissenschaftslehre. Die ganze Welt- und Lebensanschauung Fichtes zeigt sich in ihrer Vollendung als religiös. Das beweist die Anweisung zum seligen Leben.

Sie setzt ein mit der Frage: Was ist Leben? und antwortet: Das wahre Leben ist Leben in Gott. Es gibt kein Leben, als dieses Leben in Gott, als die Religion. Alles andere Leben ist nur scheinbar Leben. Es ist garnicht in sich lebendig, es ist nur dazu und darum lebendig, um überzugehen, um unterzugehen in das wahrhafte Leben, das Leben der Religion. Hätte es nicht diese Fähigkeit und diese Bestimmung, so hätte es auch nicht den Grad, den Rest von Lebendigkeit in sich, den es hat. Mit einer gewaltigen Überlegenheit über das, was man sonst als bedeutende Leistungen in der Bestimmung des Religionsbegriffes ansieht, stehen diese Sätze da. Die Religion ist nicht eine Seite des Lebens, auch nicht der Höhepunkt des Lebens, neben dem aber andere Punkte stehen und stehen müssen. Sie ist nicht nur die heilige Musik, die das Leben verklärt. Diese Bestimmungen des Begriffs Religion erscheinen flach neben der Fichtes; ihnen fällt die Religion und das Leben auseinander. Fichte ist die Religion das Leben, das Leben selbst, das Leben des Lebens. Die Frage nach der Selbständigkeit der Religion braucht garnicht mehr gestellt zu werden. Die Religion braucht sich ihre Grenzen nicht mehr zu sichern, sie besitzt alles, sie ist alles. Und diese Absolutheit der Religion ist nicht rhetorische Übertreibung, sondern völlig ernst gemeint. Fichte hat bekanntlich auch die Politik von der Religion abgeleitet.[12]) Die ganze oder halbe Verweltlichung des praktischen Lebens, die Emanzipation des Wirkens von der

[11]) S. 179. [12]) Vergleiche die Staatslehre von 1813.

Religion war ihm nicht Protestantismus, sondern Irreligiosität. Eine der Religion gegenüber selbständige Wissenschaft gab es für Fichte noch weniger.

Die Religion beschreiben heißt das wahre Leben beschreiben. Das Leben ist Bewußtsein seiner selbst, Besitzen seiner selbst, Affekt seiner selbst. Das Leben ist deshalb seiner Form nach Gedanke, seinem Wesen nach Liebe. Alles, was der Mensch ist, ist er durch seine Liebe. Seine Liebe ist sein Leben. Fichte ist sich wohl bewußt, hiermit etwas auszusprechen, das leider nicht „ehedem paradox war", sondern immer paradox ist, aber nur für den, der weder zu lieben, noch zu leben versteht.

Fichtes Bestimmung des Wesens der Religion ist deshalb im Grunde Bestimmung des Wesens der Liebe. Die Liebe erscheint hier nicht nur als Weltgesetz, das ist sie nur für die Abstraktion. Ein Gesetz des Sollens kann die Liebe nur für den sein, der eben nicht wirklich liebt, sondern sich die Liebe vorgeschrieben sieht, von ihr imponiert, aber nicht zu ihr übergegangen ist. Ein Gesetz des Seins kann die Liebe nicht sein; denn ein Sein, das ein Gesetz hat, ist seinem Wesen nach Natur. Die Liebe aber ist Freiheit. Die Liebe ist für Fichte nicht nur der Weltgrund, wenigstens solange man den Grund und das Begründete scheidet. Die Liebe ist die Weltwirklichkeit. Was neben der Liebe sonst noch da ist, ist nur Schein. „Die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe". „Die Liebe teilt das an sich tote Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut und von sich weiß, in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruht. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit ist nun eben das Leben."[13]) Diese geheimnisvollen Worte stehen zu Beginn der ersten Vorlesung, und sie zu erklären sind die sämtlichen Vorlesungen da. Nachdem sie in der zehnten Vorlesung interpretiert sind, kann nur noch ein Abschluß für das Ganze gegeben werden. Fichte benutzt, um sich verständlich zu machen, den Prolog des Johannes-Evangeliums. Er formuliert dann: „Im Anfange: höher denn alle Zeit und absolute Schöpferin der Zeit ist die Liebe; und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein sich-selbst-erhalten im Dasein: Und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr als Grundstoff, sind vermittels der lebendigen Reflektion alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, das gemacht ist; und sie wird ewig fort in uns und um uns herum Fleisch, und wohnt unter uns, und es hängt bloß von uns ab, ihre Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des ewigen und notwendigen Ausflusses der Gottheit immerfort vor Augen zu erblicken."[14])

[13]) M. V 114. [14]) M. V 255.

Alle Probleme und Erkenntnisse der Wissenschaftslehre sind hier zusammengefaßt. Diese Sätze verstehen heißt: die Wissenschaftslehre in ihrer höchsten Form und Fassung verstehen. Ihr eigentlicher Inhalt ist die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Als Welt ist hier nicht die Natur, weder Dinge, noch Dinge an sich, noch Substanzen, noch Materie usw. gedacht. Von all diesem gibt es bekanntlich keine unmittelbare, gewisse Erkenntnis; das alles sind Begriffe, Produkte der Reflexion; die wirkliche Realität, d.h. die Selbstgewißheit des Ich, die Vernunft kennt keine selbständige Natur, sondern nur das vernünftige Dasein, das es notwendig macht, den Begriff der Natur zu bilden. Alles Naturmäßige hat für sie keine Selbständigkeit, sondern so gewiß es Dasein hat, — es wäre ja lächerlich, das Dasein der Natur zu bestreiten — sein Dasein ist nichts auf sich Beruhendes, es ruht auf der Vernunft. Andernfalls wäre die Absolutheit der Vernunft aufgegeben. Die Welt ist die Vernunft als die vernünftige Reflexion. Die vernünftige Reflexion ist Freiheit. Sie ist bis in die Unendlichkeit fortzusetzen, nichts bindet sie. Sie kann und soll sich erstrecken schrankenlos. Die Welt ist nie zu Ende und soll nicht zu Ende sein. Das liegt darin, daß sie vernünftig ist Aber ebenso liegt darin, daß sie vernünftig ist, ein anderes: in ihrer Freiheit kann und soll sie nur vernünftig sein, wenn sie mehr ist als bloßes Fortgehen in die Unendlichkeit nach jeder Richtung. Vernünftig ist die Vernunft nur dadurch, daß sie neben der absoluten Beweglichkeit absolute Geschlossenheit, Festigkeit ist. In der Vernünftigkeit liegt beides, die Beweglichkeit und die Festigkeit. Sein und Freiheit sind eins, wie es die Wissenschaftslehre von 1801 ausdrückt. Deshalb ist die höchste Leistung für die Freiheit der Vernünftigkeit, für die Reflexion: sich selbst in das Sein aufzuheben. Die Freiheit ist um des Seins willen da. Die Reflexion muß, um nicht in die Unendlichkeit zu verfließen, um nicht zu Schaum zu werden, über sich selbst das Absolute, das Sein anerkennen. Sie muß sich selbst erfassen als begründet im Sein. Das heißt nun nicht nur: das Sein, das Absolute ist der Zweck der Freiheit, der Reflexion, Gott ist das Ziel der Welt. Dann hätte entweder Gott kein Dasein, oder die Welt ihr Dasein in sich, unabhängig von Gott. Die Welt ist das Dasein Gottes. Fichte will damit ein Verhältnis ausdrücken, das zugleich Einheit und Verschiedenheit ist. Wie in dem menschlichen Bewußtsein, das einen Gegenstand denkt, dieser Gegenstand da ist, sodaß er seine Realität nicht in sich, sondern außer sich in diesem Bewußtsein hat, so hat die Welt ihre Realität nicht in sich, sondern in Gott. Nur ist Gott hier nicht als Bewußtsein, sondern als Sein zu denken. Der Gegenstand ist ja das Bewußtsein, die freie Reflexion. So steht über dem Bewußtsein und doch mit dem Bewußtsein identisch das Sein. Das Bewußtsein durchdringt sich selbst, und indem es sich durchdringt, indem es über seine bloße Form als Bewußtsein hinausgeht, indem

es seine bloße Freiheit, in die Unendlichkeit fortzugehen, aufgibt, indem es sich selbst erfaßt, ist es das Sein. Wenn es von dem freien Reflektieren zur Wurzel, zum inneren Leben dieses Reflektierens zurückgeht, findet es dieselbe in der Liebe, in dem unmittelbaren, sich selbst besitzenden Affekt des Seins. Die Liebe ist es, in der das Sein und das Dasein so identisch sind, daß die Liebe, die das Wesen des Daseins bildet und in der Form der freien Reflexion auftritt, selbst das Sein ist. Unsere Liebe zu Gott ist Gottes Liebe zu uns, Gottes Liebe zu sich selbst.

Man glaubt vielfach Fichtes Ausführungen mit dem Wort Pantheismus abtun zu können. Aber von einer Identifizierung des Alls mit Gott ist keine Rede. Fichte sagt ausdrücklich, daß neben dem Leben aus Gott das Scheinleben, das tote, die Nichtwirklichkeit steht. Der ethische Gegensatz des Rechten und Unrechten wird entfernt nicht aufgegeben. Er ist vorausgesetzt, ja grade ausgesprochen, wenn allein dem Leben, das in Gott lebt, das Liebe ist, die Realität im metaphysischen Sinne zugesprochen wird. Besser trifft das Schlagwort: Ethische Mystik, wenn nun schon einmal ein Schlagwort gefunden werden soll. Nur muß man dann eben beachten, daß diese Mystik mit dem Pantheismus nichts zu tun hat. Mystisch ist Fichtes Denken, sofern Gott und Welt unter dem Gesichtspunkt der Identität oder der Immanenz gedacht werden. Aber dies will bei Fichte insofern etwas ganz Eigenartiges besagen, als bei Fichte die Welt nicht ein dinghaftes Sein, sondern das lebendige Bewußtsein ist. Der Begriff des Dinges, der sonst für den Begriff der Welt grundlegend zu sein pflegt, ist bei Fichte verschwunden. Dinge sind Produkte des Bewußtseins, das Reale an ihnen ist Moment des Bewußtsein. Das Bewußtsein, die Welt, selbst ist lebendig, nicht dinghaft. Dadurch, daß Gott und Welt identisch gedacht werden, ist in Gott nicht ein Naturwesen gedacht.

Daß Fichte Gott und Welt im Verhältnis der Identität denkt, hat noch eine andere Voraussetzung: Gott ist als Sein gedacht. Damit tritt Fichte in Gegensatz zu allen denen, die Gott als Werden oder als Tun denken. Er drückt die Ewigkeit Gottes aus. In Gott ist keine Veränderung. Er hat keine Geschichte. Fichte leugnet nicht, daß die Welt eine Geschichte, auch in religiöser Beziehung eine Geschichte hat. Die Vereinigung des Menschen mit Gott, die immer möglich war, ist wirklich geworden in Jesus.[15]) Er ist im eigentlichen Sinne epochemachend. Die rationalistische Geschichtslosigkeit liegt hinter Fichte, aber ebenso sehr die Mythologumene derer, die Gott eine Geschichte beilegen. Wenn Gott unter dem Begriff des Seins gedacht ist, ist es notwendig, sein Verhältnis zur Welt als Immanenz oder Identität zu denken. Denn dies ist die Beziehung, die das Sein zu anderem hat.

Die Anweisung zum seligen Leben, die Fichte gibt, besteht darin, daß

[15]) M. V 194f.

er das Bild der wahren Religion vor den Augen seiner Zuhörer entstehen läßt. Aber nicht im Nachdenken dieses ihnen Vorgedachten kann die Frömmigkeit bestehen, sondern nur darin, daß jeder über die besondere Form der Reflexion, die sein Dasein darstellt, durchdringt zu der Liebe, die das Sein Gottes ist. In der inneren Überwindung des Wesens der gottfernen Welt um ihn und in ihm lebt der religiöse Mensch. Auf die reale Vereinigung mit Gott, auf dieses Leben in Gott, kommt es an. Das Leben in Gott ist Liebe und natürlich zugleich Liebe zu den Menschen. Auf diesem Gebiete liegt die Betätigung der Religion.

Das unmittelbare Einssein mit Gott, das lebendig besessen und bewußt wird, ist es, was Geschichte macht. An dem Menschen, der diese Einheit mit Gott besitzt, bilden sich andere zur Einheit mit Gott. Unter diesem Gesichtspunkt würdigt Fichte die Person und die geschichtliche Wirkung Jesu. Jesus ist derjenige, der als erster die Einheit mit Gott besaß, durch ihn, in der Aneignung seines Wesens empfangen die Menschen Einheit mit Gott. Auch diejenigen, die sich nicht bewußt sind, ihm ihre Einheit mit Gott zu verdanken, besitzen sie trotzdem nur, weil er vorher gegangen ist. Nicht Jesu Lehre, die die Menschen zur Tugend anleitet und dadurch zur Glückseligkeit führt, ist das Wirksame an ihm, sondern seine Person in ihrer Einheit mit Gott. Insofern Jesus den Gott besitzt, der ewig sich selbst gleicht und mit dem Menschen eins ist, der keine Willkür und keine Laune hat, steht er im Gegensatz zum Gottesglauben des Heidentums und des Judentums. Diesen Gegensatz gegen das Judentum findet Fichte am deutlichsten ausgesprochen im Johannes-Evangelium. Dies ist ihm deshalb die lauterste Quelle des ursprünglichen Christentums. Schon bei Paulus dagegen ist das Christentum wieder dem Judentum angenähert. Im Einzelnen sollen die Gedanken Fichtes über das geschichtliche Christentum hier nicht verfolgt werden.

Endlich muß die Frage aufgeworfen werden, welche Bedeutung die Wissenschaft, die Wissenschaftslehre, für die Religion besitzt. Fichte ist nie der Meinung gewesen, daß die Wissenschaft die Religion ersetzen oder erschaffen könne. Was er darüber in seiner Abhandlung von 1798 gesagt hat,[16]) bleibt auch jetzt bestehen. Was die Philosophie leistet, ist nur ein Nachkonstruieren und Formprägen für das, was vorher und ganz unabhängig von ihr da ist.[17]) Die Wissenschaft kann der Religion nur das bieten: sie über sich selbst zu erleuchten und sie so vor dem Versinken in Schwärmerei schützen. Die Religion darf nicht die Form haben, daß man „das Rechte treibt, sich selbst aber dabei nicht versteht, denn selbst der Ewige, die Gottheit, muß die Freiheit nicht gefangen halten.“[18]) „Der wahre und vollendete Mensch soll durchaus in sich selbst klar sein, denn

[16]) M. III 322. [17]) M. V 196. [18]) M. IV 160.

die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und zum Abdruck Gottes".[19])

Die geschichtliche Wirkung, die von Fichtes Religionsphilosophie ausgegangen ist, ist nicht groß gewesen. Das lag nicht nur daran, daß Fichte früh starb, und seine Wirkung bald durch die Schellings und Hegels überboten wurde. Das wäre nur ein äußerer Grund. Der Grund lag tiefer. Fichtes Religionsphilosophie ist aus demselben Grunde in ihrer Wirkung beschränkt geblieben, wie überhaupt seine Philosophie. Fichtes Philosophie enthielt keine Naturphilosophie. Darin waren Schelling und Hegel Fichte überlegen. So gewiß ihre Naturphilosophie die Grundgedanken Fichtes über die Natur voraussetzen, die Aufhebung des Begriffs der Dinge an sich als der Grundlage der Naturphilosophie, so war es doch berechtigt, ja nötig, daß sie diesen Gedanken Fichtes eine neue Wendung gaben. Auf dem Gebiete der Religionsphilosophie entsprach dem Fehlen der Naturphilosophie das Zurücktreten des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt. Was bei Fichte am eindrucksvollsten wirkt, ist die Einheit zwischen Gott und Welt. Zu einem eigentlichen Gegensatz kommt es nicht, oder besser gesagt, wo es zu einem Gegensatz kommt, da gewinnt dieser nicht die ausreichende Tiefe. Man braucht nur Schelling hier zu vergleichen, um die Abstraktheit in Fichtes Erfassung des Gegensatzes zu bemerken.[20]) Auf derselben Linie liegt es, daß Fichtes Erfassung der Religionsgeschichte abstrakt bleibt. Man vergleiche Hegels und Schellings Darstellung der Religionsgeschichte mit Fichtes Begriff des Heidentums, um zu sehen, wie summarisch das alles bei Fichte behandelt wird. Fichtes Aufmerksamkeit ist überall bis zur Einseitigkeit auf die Einheit Gottes und der Welt gerichtet. Wo er sie nicht findet, hat er jene schroffe Abweisung, die den Gegenstand überhaupt näherer Beachtung nicht würdigt. Fichte verhält sich zu dem rein Gegensätzlichen zu gegensätzlich, als daß es in seiner ganzen Tiefe an den Tag trete.

Dies beschränkt Fichtes Bedeutung für die Gegenwart. Damit hört er aber nicht auf, Bedeutung für die Gegenwart zu besitzen. Das eigentliche religiöse Problem der Gegenwart ist die Mystik. Jahrzehnte lang hat man sie in den Hintergrund gedrängt. Aber die übliche Polemik gegen die Mystik ist dieser nicht gerecht geworden. Sie hat die Mystik bekämpft, als ob es nur naturalistische Mystik gäbe; sie hat das Bedürfnis, aus dem die Mystik entstand, nicht befriedigt, deshalb die Mystik auch nicht besiegt. Was Fichte der Gegenwart zu bieten hat, ist eine Mystik, die vom Naturalismus weit entfernt ist. Er kann alle diejenigen, die Mystik und Naturalismus identifizieren, von der Unrichtigkeit dieser Identifikation über-

[19]) M. V 185.
[20]) Vergl. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein bei Schelling 1912.

zeugen. Er kann die Mystik wiederum verstehen lehren. Freilich nur dann kann Fichte wirksam werden, wenn es ihm gelingt, den Bund zwischen Agnostizismus und Religion zu beseitigen. Weithin sucht man die Religion heute dadurch zu sichern, daß man das Wissen aus ihr tilgt und sie von jedem Wissen scheidet. Aber diese Scheidung erweist sich immer als undurchführbar. Die unmittelbare Folge ist: Die Religion verliert wieder ihren Boden. Aus dieser unhaltbaren Situation führt Fichtes Religionsphilosophie. Sie zeigt, was das Wissen ist: Besitz der Wahrheit. Wenn das Wissen sich als Besitz der Wahrheit weiß, wenn es sich damit vollendet, dann ist es zugleich Religion. Wo die Religion dagegen nicht zugleich Wahrheit ist und sein will, wo Gottesbewußtsein und Wahrheitsbewußtsein sich nicht gegenseitig durchdringen, wo das Gottesbewußtsein sich nicht im Wahrheitsbewußtsein rechtfertigt, da verkümmert die Religion in sich selbst. Lebendiger Gottesglaube und lebendiges Wahrheitsbewußtsein sind eins. Unser Wissen um Gott ist Gottes lebendige Gegenwart in uns. Gott kann nicht gedacht werden, ohne bejaht zu werden. Wer behauptet, Gott gedacht zu haben, ohne seinem Gottesgedanken Wahrheit, Gott Existenz beizulegen, der hat Gott nicht gedacht. Das hat Fichte der Gegenwart zu bieten.

Krisis des protestantischen Kirchenwesens?

Von **August Bingesser.**

Das Fragezeichen sagt deutlich genug: wir behaupten nicht eine solche Krisis; sondern, weil die Sache so vielfach behauptet wird, wollen wir sie untersuchen. Die Frage interessiert uns aber deshalb so besonders, weil sie eine Zukunftsfrage der Religion auf dem Boden unseres Kulturlebens ist; unsere christentumdurchwachsene Kultur dürfte schwerlich an den alten Religionen des Ostens einen Ersatz finden, und eine in ihrem fortgeschrittensten Kirchentum wirklich bankrotte Religion wäre eine wirkungslose.

Ohne Zweifel entstand der Protestantismus als eine religiöse Größe von ganz bestimmtem positiven Inhalt. Man hat diesen besonderen Inhalt als die Lehre vom offenbarten Sündentrost formuliert. Dieser Trost wiederum galt als beschlossen in dem Gotteswort und seiner Mitteilung von der gnädigen Veranstaltung Gottes zum Heil in der Sendung, im Leiden, Sterben und Auferstehen des Gottmenschen. Das war das Wort, worauf man im Gegensatz gegen Tradition und gute Werke im Glauben sich stützte und sein „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" sprach. Dieses Wort mit diesem bestimmten Inhalt war eine eindeutig feste und bestimmte Sache.

Hier liegt die geschichtliche Wurzel, aus welcher ganz folgerichtig heraus wuchs, was da heraus gewachsen ist: die Kirche der reinen Lehre. Sie hat ja freilich aus allerlei historischen Gründen um diesen Lehrkern ein ganzes System auch mehr nur theologischer Formulierungen herumgelegt, die auch als unfehlbar zutreffend gemeint waren. Wie es mit all' deren Berechtigung als geltender Dogmen, nicht nur als theologischer Versuche, auf dem Boden des Protestantismus steht, darüber herrscht keine wirkliche Einheitlichkeit unter den evangelischen Christen, die sich auf den Boden der „reinen Lehre" der Reformation stellen. Da gibt es solche, die von den sehr spezialisierten dogmatischen Entscheidungen und Festlegungen der symbolischen Bücher den Rückzug religiöser Besinnung auf die unumstößlichen religiösen Kernwahrheiten vollziehen wollen; andere entdecken grade neuerdings auch wieder in ältesten kirchlichen Formeln, z.B. im trinitarischen Dogma, den bleibenden zutreffenden Ausdruck christlicher Heilserkenntnis. Das Entscheidende aber, wodurch sie sich zu einer Gruppe zusammenschließen, ist doch wohl dieses: sie stellen sich jedenfalls alle auf die Schriftoffenbarung von Gottes Heilsveranstaltung im Gottmenschen, seinem Sterben und Auferstehen. Über diesem Erbe der Reformation wollen sie als über einem festen und unwandelbaren Besitz und dem eigentlichen Kleinod der Kirche in ihr gehalten wissen. Davon darf sie nicht rücken, sonst verleugnet sie sich selbst.

Damit aber stehen diese Christen der Gegenwart unleugbar in der graden Fortsetzung der geschichtlichen Linie, die von Luther, Zwingli, Calvin her über die orthodoxen Lehrkirchen führt. Sie haben den geschichtlichen Ursprung und den geschichtlichen Fortgang für sich: aus der Reformation entstand wirklich in geschichtlicher Auswirkung ihrer Kerngedanken diese Kirche der unumstößlichen reinen Lehre von Gottes Heilsveranstaltung für Sünder im Mysterium des Kreuzes. Die das weiter vertreten, sind hier äußerlich im Besitzrecht, und, die es so fort und fort nacherleben, innerlich. Ich wüßte nicht, wie man ihnen dies ihr geschichtliches Recht mit Grund abstreiten will. Den „innerlichen" schon ganz gewiß nicht. Aber auch den Leuten der äußeren Geltung einer grade auf diese Weise zu fassenden Schriftwahrheit kann man solches Besitzrecht nicht bestreiten. Unfehlbar lebt doch in ihnen jener Geist unumstößlicher objektiver Geltungen einer eindeutig gegebenen und eben darum absolut sicheren religiösen Wahrheit, wie er im Anfangszeitalter des werdenden Protestantismus Männer felsenfester Gewißheit schuf. Subjektivisten und bloße „Protestanten" d.h. Leute, die ihre eigene Meinung für sich haben wollten, das waren jene Felsenmänner ja doch ganz sicher nicht. Das machte sie stark, daß sie ein schlechterdings unerschütterliches und eindeutig klares Objektives unter den Füßen hatten.

Wohl brachte die Reformation den Bruch mit der geltenden Tradition

und ihrem toten Objektivismus und forderte statt dessen die eigene persönliche Entscheidung und den selbsterlebten Glauben. Es war aber ein Bruch mit der Autorität der Tradition zu Gunsten der Schriftautorität; nicht persönliche Entscheidung in religiösen Dingen irgendwie, sondern die bestimmte Entscheidung für die Schrift gegen die Tradition wurde gefordert. Und gewiß sollte es nicht toter Glaube sein, bloßes äußeres Sohinnehmen und Geltenlassen auf Autorität, nämlich der Kirche, hin; dem selbsterlebten Glauben war aber doch sein Inhalt in der Schrift sehr bestimmt gegeben. Selbst erlebt sollte wohl werden; aber eben dies Bestimmte. Und diese Stellungnahme ist denn auch ganz folgerichtig in der Kirche lebendig geblieben.

Die Kirche des festen Bekenntnisses zum mindesten in dem Sinne eines Bekenntnisses zu dem bestimmt verstandenen Heilswerke des Gottmenschen ist also wirklich die rechtmäßige Erbin der Reformation, wie von theologisch konservativer Seite behauptet wird? Es wird sich nicht leugnen lassen. Die geschichtlichen Zusammenhänge geben dieser Behauptung recht.

Diese Kirche der Reformation hat sich nun auf deutschem Boden in einer zum Teil äußerlichen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus in weiten Gebieten in offiziellen Besitzstand gesetzt. Was in diesen Gebieten nicht der katholischen Kirche zugehört oder sich bewußt zu einer der kleineren kirchlichen Gemeinschaften hält, das betrachtet sie als ihr zugehörig. Man nennt das Landeskirchentum. Natürlich kann hier nicht davon die Rede sein, daß all dies Kirchenvolk wirklich auf den reformatorischen Glauben als auf eine selbstgewisse und selbsterfahrene Sache lebt und stirbt. Die territoriale Besitzergreifung ist eine allzu äußerliche gewesen. Es ist nie mehr erreicht worden als eine äußerliche offizielle Geltung des reformatorischen Verständnisses vom Christentum. Dieses galt als das allgemeine Bekenntnis in dem Sinne, daß es offiziell für alle Geltung beanspruchte und in diesem seinen Bestande unangefochten blieb. Mochten auch, die zum Kirchenvolk gerechnet wurden, den Erfahrungsweg zu dieser Wahrheit für ihre eigene Person längst noch nicht alle gefunden haben, es war doch von nicht geringem Wert, daß, wohin sie sich einmal alle finden mußten, unangefochten in Geltung stand, daß Gottes Wahrheit nicht wieder durch menschliche Zutat verunreinigt und verschüttet ward.

Auch diese Idee einer solchen objektiven Geltung des Bekenntnisses ist sicher nicht ein auf den Stamm der Reformation gepfropfter Wildling, sondern diesem Stamme selbst entsprossen und nicht einmal als ein wildes Reis. Denn eben die unfehlbar sichere Gotteswahrheit war hier ja doch das Grundlegende; auf sie war alle persönliche Überzeugung bezogen als eine persönliche Überzeugung grade hiervon. Da war ganz sicher das wichtigste und erste Anliegen, daß diese neu erfaßte Gotteswahrheit weithin sichtbar, zu persönlichem Anschluß auffordernd, auf den Leuchter gestellt

ward. Und wehe jedem Verſuche, ſie von dieſem Leuchter zu entfernen! Daß die Sache erſt dann voll iſt, wenn nun auch allſeitig die perſönliche Hinwendung zu dieſer Gottesbotſchaft erfolgte, ändert doch nichts an der grundlegenden Bedeutung ihrer ungeminderten und unangetaſteten, Anſchluß fordernden Geltung für dieſen ganzen Kreis von Menſchen.

Die Kirche der Reformation will im Prinzip etwas anderes ſein, als eine bloß ſubjektive Bekenntnisgemeinſchaft. Unter einer ſolchen wäre zu verſtehen eine Gemeinſchaft von einzelnen, die für die gleiche Art ihrer perſönlichen Religioſität zwecks perſönlichen Zuſammenſchluſſes einen gemeinſamen religiöſen Bekenntnisausdruck fanden. Das wäre dann eine eben in der faktiſchen Gleichgeſtimmtheit dieſer Subjekte begründete Gemeinſamkeit. Hier dagegen ſoll das Bekenntnis nicht ſowohl als Ausdruck einer vorhandenen inneren Gemeinſchaft erſt entſtehen; vielmehr, wozu man ſich gemeinſam bekennt, das gilt als etwas auch ohne das eben ſo Feſtſtehendes, das ſich Anerkennung und Geltung erwerben ſoll. Im Bekenntnis iſt etwas geſagt, das ſeine ganz ungeminderte Geltung und Wahrheit behalten würde, auch wenn niemand es perſönlich bekennen würde. Die Kirche der Reformation hält über dieſem Bekenntnis grade auch dadurch, daß es in der Verkündigung an ihre Glieder ungemindert erhalten bleibt. Der Bekenntnisſtand der Kirche iſt alſo nicht davon abhängig, ob und wieweit ihre Glieder ſich dies Bekenntnis zu ihrem eigenen perſönlichen Bekenntnis aneigneten. Sie kann als ſolche Bekenntniskirche viele ſich zurechnen, die nicht ſelbſt ſchon Bekenner ſind. Sie iſt ja doch nicht ſowohl eine Gemeinſchaft von Bekennern, als vielmehr eine Gemeinſchaft, die über einem beſtimmten garnicht von ihr abhängigen Bekenntnis zu halten hat.

All' dieſe Gedanken und Anſchauungen beſtehen in der religiöſen Gemeinſchaft zu Recht, die aus der Bewegung der Reformation entſtanden iſt.

Nun iſt tatſächlich eine innere Durchdringung des ganzen Kirchenvolkes mit der reformatoriſchen Predigt nie erfolgt. Wohl iſt es der Kirche gelungen, einen tiefen Reſpekt vor der Bibel als dem Worte Gottes den Gemütern einzuprägen. Dasjenige aber, was die Reformation als den Inhalt des Wortes behauptete, iſt, auf die große Menge geſehen, in ſeiner Wirkung auf der Oberfläche geblieben. Man anerkannte es und paßte ſich ihm auch weithin in der Stimmung und im Urteil an; es wurde aber nicht wirklich ſelbſt durchlebt. Der große Abfall ſeit den Zeiten der „Aufklärung" iſt in Wirklichkeit garnicht ein Abfall. Hier wird lediglich der wirkliche innere Tatbeſtand offenkundig. Und je mehr das Kirchenvolk „geiſtig ſelbſtändig" ward, umſomehr gehen ſie ſehr andere Wege, als die in der Kirche der Reformation von dorther geltende, ſehr beſtimmt umriſſene Wahrheit es verlangt, nach allen möglichen älteren und modernen Richtungen – wobei wir jetzt natürlich nur an die denken, welche nach ihrem eigenen

Urteil und Wunsch evangelische Christen sind. Anstatt das Kirchenvolk immer mehr mit der Wahrheit des Bekenntnisses zu durchdringen, hat die Kirche der Reformation es erleben müssen, wie immer deutlicher zu Tage trat, daß dieses Bekenntnis den Kirchengliedern in weitem Umfange innerlich fremd geblieben war und fremd blieb.

Hat nun dieser unleugbare Tatbestand als eine Krisis der reformatorischen Bekenntniskirche zu gelten und damit zugleich als eine Krisis des Protestantismus, sofern nämlich derselbe in der reformatorischen Bekenntniskirche, wie es so schien, seine zutreffende Ausprägung gefunden hat?

Daß tatsächlich eine wirkliche Durchdringung des ganzen Volkslebens mit dem Evangelium der Reformation, zu welchem sich die Kirche bekennt, nicht erreicht ward, das für sich allein ist hierfür nicht wirklich beweiskräftig. Auch die streng monogame Sittlichkeit hat eine wirkliche Durchdringung des Volkslebens bis heute nicht erreicht; darum bleibt sie aber doch voll im Recht und muß wenigstens in objektiver Geltung erhalten werden mit ihrem Anspruch an alle. Es kommt alles auf die inneren Gründe der Abweichung an. Nicht der bloße Zahlenumfang der Abweichung von einem sittlichen oder religiösen System darf über seinen allgemeinen Geltungswert entscheiden; das Entscheidende sind hier die inneren Motive, ob in ihnen etwas Berechtigtes liegt oder nicht.

Daß die Sünden- und Gnadenpredigt der Reformation nicht zur persönlich allgemein anerkannten und angeeigneten Wahrheit ward, das wird von manchen ihrer Vertreter denn auch auf einen Mangel und eine Schuld derer zurückgeführt, welche diesen persönlichen Anschluß nicht finden. Ähnlich wie bei jenen Kreisen, die sich fortgesetzt den geltenden monogamen Forderungen entziehen, so ähnlich soll auch hier mangelnder Ernst der Lebensführung und mangelnde Tiefe der Selbst- und Menschenkenntnis die letzte Ursache sein. Dies Urteil ist gewiß unzutreffend. Natürlich spielen Motive der Art auch hier mit, wie bei aller Ablehnung irgend einer geistig fordernden Macht. Aber ganz sicher sind es nicht Faktoren von dieser Beschaffenheit, welche die hier vorliegenden geschichtlichen Verschiebungen erklären; denn grade diese Momente dürften sich im wesentlichen gleich geblieben sein. Sondern eine Verschiebung der religiösen Probleme hat stattgefunden. In der Reformationszeit handelte es sich darum, auf Grund unangefochtener Gewißheit von der Realität Gottes und einer vorhandenen Offenbarung mit den Problemen des ernstest erfaßten sittlichen Lebens vor ihm bestehen zu können und zu ihm ein Verhältnis zu gewinnen. Seitdem sind die Probleme des religiösen Lebens viel elementarere geworden, wenigstens in den Kreisen, die unter stärkerem Einfluß der modernen Kultur stehen. Hier geht es z.T. um die allerersten Voraussetzungen allen religiösen Verhaltens. Anstatt um einen gnädigen Gott

wird um einen perſönlichen Gott gerungen, anſtatt um die Gewißheit der Seligkeit für die eigene Perſon um die Möglichkeit, den Blick überhaupt irgendwie über das Zeitdaſein zu erheben. Bei ſolcher Problemlage iſt es verſtändlich, daß die reformatoriſche Frömmigkeit, die erſt dort anfängt, wo jene Dinge grade nicht mehr Probleme ſind, in den ſog. geiſtig führenden Kreiſen (d.h. führend grade auf dem Gebiete des Kulturlebens) an Boden hat verlieren müſſen. Daß ſie das zugeben, wird man von allen nachdenkſamen und zu überſchauender Betrachtung befähigten Vertretern des reformatoriſchen Bekenntniſſes der Gegenwart wohl verlangen können.

Damit wäre aber noch keine Kriſis des Proteſtantismus und ſeiner Kirche zugeſtanden. Grade in dieſer Situation wäre es doppelt erforderlich, daß die Kirche an ihrem religiöſen Bekenntnis feſthält. Dasſelbe erhebt den Anſpruch, der Ausdruck der chriſtlichen Wahrheit zu ſein. Wenn ſich nun, ſei es auch für noch ſo lange Zeiten der Geſchichte, für unendlich viele — es ſind ja nicht alle — elementarere Fragen mit früher ungekannter, wirklich abſorbierender Macht in den Vordergrund drängen, das ändert an der Geltung jener Wahrheiten nichts.

Die Kirche hat auch keinen Grund, ſolche Proſelyten des Vorhofes von ſich zu weiſen. Auch dann nicht, wenn ſie, bei ihrer geiſtesgeſchichtlichen Situation, dauernd im Vorhof bleiben ſollten. Daß nicht alle Glieder der Kirche in ihr Bekenntnis wirklich innerlich einſtimmen können, das vermag die reformatoriſche Bekenntniskirche als Kirche des objektiven Bekenntniſſes in dem eben ausgeführten Sinne ja wohl zu ertragen. Sie ſieht keinen Grund, warum ſie bei ſolcher Sachlage von ſich aus auf ihren landeskirchlichen Beſitzſtand verzichten ſollte. Ja, wenn ſie nur ſubjektive Bekenntniskirche wäre, als welche ſie ſo leicht von ſolchen verſtanden wird, die ihr innerſtes Weſen nicht recht kennen! Dann müßte ſie natürlich der Wahrheit und Klarheit wegen von dieſem eingebildeten Beſitzſtande ſich auf den Kreis der wirklichen Bekenner ihres Bekenntniſſes zurückziehen, um anſtatt als umfaſſende Landeskirche als geſchloſſenere individuelle Bekenntnisgemeinſchaft weiter zu beſtehen. Als Kirche des objektiv giltigen Bekenntniſſes kann ſie das nicht tun. Als ſolche wird ſie an ihrem Beſitzſtande feſtzuhalten haben. Den Anſpruch auf die Maſſen kann ſie nicht aufgeben; hat ſie doch das Evangelium für alle, da ſie in ihrem Bekenntnis die göttlichen Wirklichkeiten verkündigt — darin eben unterſcheidet ſie ſich von dem allen Sekten eignenden Sammeln der auserwählten Bekenner. Und dies Evangelium für alle iſt eben das Evangelium der Reformation.

Ja ſelbſt die Frage kann erhoben werden, ob die Kirche des reformatoriſchen Bekenntniſſes nicht am Ende auch unter *ihren Organen* ſolche Vorhofchriſten dulden könne. Das würde doch garnicht bedeuten, daß ſie ihr Bekenntnis aufgibt; darüber hält ſie vielmehr feſt als über der Zielwahrheit, im Prinzip nach wie vor für alle. Aber, wie die Situation

nun einmal tatsächlich ist, ist des wirklichen Kirchenvolkes und erst recht der vielen, welche die Kirche als Landeskirche religiös zu bedienen sich berechtigt und verpflichtet hält, eine so große Menge mit den allerelementarsten Fragen Ringender; da sind, die hierin wenigstens im Anschluß an die christliche Überlieferung zu einer Gewißheit kamen, solchen Kreisen doch sicher als Helfer und Führer auf Grund des eigenen Ringens mit jenen Problemen vielleicht sogar besonders geschickt. Was sollte die Kirche des reformatorischen Bekenntnisses hindern, solche Männer zu solchem Zweck als ihre Organe zu bestellen?

Jene Leute fühlen sich aber keineswegs selbst als Vorhofschristen. Sie fordern Gleichberechtigung in der Kirche. Sie beanspruchen wohl gar, die Fortgeschritteneren zu sein. Ja noch mehr: sie bekämpfen, was jenseits ihrer Problemlage von der Kirche als geltende Wahrheit hochgehalten wird; sie erklären, das sei eine veraltete und überwundene Ansicht, die beseite zu legen hoch an der Zeit sei.

Diese Situation ist gewiß kritisch. Solchem Gebahren gegenüber wird sich die Kirche der reformatorischen Tradition darauf besinnen, daß sie über jenem Bekenntnis zu halten die Pflicht hat. Hier wird ihr erziehendes Zusehen darum ein Ende finden. Zum mindesten Geistliche, welche sich so zu ihrem Bekenntnisbesitze stellen, wird sie als auszuscheidende Fremdkörper empfinden und danach behandeln. So hat sich denn die preußische Bekenntniskirche tatsächlich auch im Fall Jatho gestellt. Ein stilles Wirken dieses Mannes als eine tatsächliche Hilfeleistung in den elementaren religiösen Nöten unserer Zeit hätte ihn schwerlich vor das Spruchkollegium gebracht; das vermochte erst die in seiner Gesamttätigkeit unleugbar enthaltene Absage an das Evangelium der Reformation.

Die hier erforderliche Klärung der Situation wird die Kirche des reformatorischen Bekenntnisses aber immer dahin verstehen, daß die mit dem „andern Evangelium" ihren Irrtum ebenso aus den Mauern der Kirche der Reformation hinaustragen, wie etwa Gnostiker und Montanisten zur Zeit der alten Kirche. Es ist schon eine Konzession an moderne Vorstellungen, wenn man statt dessen von einem Schiedlich-Friedlich redet, wonach man bei soweit gehender Verschiedenheit der persönlichen Anschauungen besser täte, auch in äußerlich greifbarer Weise auseinander zu gehen. Der ganze Begriff der „persönlichen Anschauungen" ist eine solche Konzession. Er biegt die altprotestantische, durch Gottes Wort eindeutig festgelegte Wahrheit in der Richtung auf eine individuelle persönliche Überzeugung um. Gemeint sein kann mit dem „Schiedlich-Friedlich" hier eigentlich nur dieses: anstatt der Kirche der Reformation an ihren Besitz zu tasten, täten jene andern besser, wenn sie mit ihren individuellen Meinungen ihres Weges gingen; die Kirche der Reformation hat für solchen aggressiven Subjektivismus keinen Raum. Das

Schiedlich-Friedlich iſt im letzten Grunde eine mit möglichſter Freiwilligkeit des andern Teiles ſich vollziehende Ausweiſung.

Wir haben alſo ſcheint's eine klare und einfache Situation. Schwierig iſt ſie wohl, ſofern, die nominell der Kirche des reformatoriſchen Bekenntniſſes zugezählt werden, teils in Scharen tatſächlich überhaupt religionslos ſind, teils, ſoweit ſie religiös leben, andere Antworten ſuchen und für andre, elementarere Probleme Löſungen finden, dieſen ihren religiöſen Beſitz nun aber mehr oder weniger entſchieden über oder gegen das religiöſe Bekenntnis der Kirche ſtellen. Aber ſolche Schwierigkeiten müſſen eben durchgehalten werden mit entſchiedenem Feſthalten an dem religiöſen Bekenntnisſtande und mit pädagogiſchem Eingehen auf die beſondere Lage der religiöſen Zeitprobleme. Es gilt nur geduldig ausharren, bis neue Vertiefungen des geiſtigen Lebens dieſe Anfangsprobleme wieder beiſeite ſchieben und den großen und tiefen Fragen und Antworten des heilsbedürftigen Sünders wieder weiteren Raum ſchaffen. Nur ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß die religiöſe Wahrheit, wie ſie die Reformation erkannte, in der modernen Welt zurzeit keinen rechten Eingang und tiefgreifenden Einfluß gewinnt! Es iſt keine innere Kriſis; es ſind lediglich äußere Schwierigkeiten! Und in dieſen mag ſich die Kirche des reformatoriſchen Bekenntniſſes bald ſo, bald ſo zu ſtellen haben.

* * *

Tatſächlich iſt die Situation doch ſo einfach nicht. Wir bemühten uns bisher die Dinge ſo zu ſehen, wie ſich dieſelben vom Standpunkt der reformatoriſchen Bekenntniskirche ausnehmen, die ſich in der modernen Welt zu behaupten verſucht. Die eigentlich entſcheidende Frage haben wir dabei noch garnicht berührt. Die proteſtantiſche Bekenntniskirche ſteht auf der Vorausſetzung: das Evangelium der Reformation iſt das Evangelium und als ſolches, im Prinzip wenigſtens, die religiöſe Wahrheit ein für allemal und für jedermann. Dieſe eindeutig feſtſtehende Wahrheit iſt das Erſte. Sie und ihr Vorhandenſein macht eigentlich die Kirche. Die Kirche will etwas Objektives vertreten. Das gibt aller Kirche etwas Übergreifendes, wodurch ſie mehr iſt als lediglich eine Gemeinſchaft frommer Subjekte. Erweichung dieſes Begriffs der Kirche muß darum der reformatoriſchen Bekenntniskirche ganz anders wirklich an die Wurzeln ihrer Exiſtenz greifen als all' der andre Strom moderner Anſchauungen und Problemverſchiebungen, der ſie umbrandet.

Tatſächlich iſt dieſe Erweichung ſchon ganz bedenklich weit forgeſchritten. Dem kirchlichen Liberalismus iſt die Kirche in dieſem Sinne ſo gut wie ganz verloren gegangen, er ahnt kaum, daß zu wirklicher Kirche das einfach dazu gehört. Ihm iſt Kirche ganz ins Subjektive gerückt; ſie iſt gleich-

bedeutend mit religiöser Gemeinschaft im Sinne irgend einer Gleichgestimmtheit der subjektiven Religion.

Die Zerstörung der überlieferten Kirchenidee zieht aber viel weitere Kreise. Neben dem Liberalismus steht die weitverbreitete pietistische Strömung mit all' ihren Bemühungen um einen Zusammenschluß der „Gläubigen". Ja selbst die modernen Vertreter des Bekenntnisses zeigen sich infiziert. Wie könnte denn sonst in jenen Kreisen der Gedanke eines Sonderzusammenschlusses der Bekenntnisfreunde immer wieder seine Werbekraft ausüben? Denn was so entsteht, ist ja doch grade anstatt der Kirche des geltenden Bekenntnisses im Sinne des Altluthertums eine durch modernen Subjektivismus erweichte Gemeinschaft ein Gleiches Bekennender.

Und dieser Subjektivismus beruft sich grade auf die Reformation. Schon dort habe ja das Moment der persönlichen Überzeugung den Gedanken an die wahre Religionsgemeinschaft als eine Gemeinschaft der Gläubigen hervorgetrieben. Die Kirche des (objektiven) Bekenntnisses sei sozusagen dazwischen gekommen.

Das kann man nun freilich nicht sagen. Wir suchten grade zu zeigen, wie die Kirche des (objektiven) Bekenntnisses zu der eindeutig klaren Heilswahrheit der Schrift wurzelechtes Gewächs aus dem reformatorischen Ansatz ist. Also eigentlich dazwischen gekommen ist hier nichts. Vielmehr offenbart sich hier ein Zwiespalt in jenem Ansatz. Der war: Selbsterleben der eindeutig bestimmten Schriftwahrheit, also ein Subjektives und ein Objektives in unmittelbarem Ineinander. Eine ohne alles Zutun von seiten des Subjektes in sich feststehende, einseitig ausgemachte Wahrheit, und zugleich der Aufruf, sich persönlich gegen alle überlieferte Kirchenautorität an der Schrift seines Heils zu vergewissern, mit der stillschweigenden, selbstverständlichen Voraussetzung, dies werde dann eben sein ein persönliches Verhältnis zu jener eindeutig ausgemachten Wahrheit.

Ohne Zweifel steckt in dieser eigentümlichen Ineinanderschiebung eines solchen eindeutig bestimmten Objektivismus und energischer Betonung des gegen alle bloße Überlieferung freien Selbstprüfens, Selbsterfahrens und Selbstglaubens zum mindesten eine gewisse Unfertigkeit und Unausgeglichenheit. Und deren ein Ausdruck ist grade auch dies, daß sich von dem reformatorischen Anfang der scheinbar so ganz an der subjektiven Religion orientierte Gedanke einer Gemeinschaft der Gläubigen nahe legen und zugleich doch auch als korrekte Ausreifung reformatorischer Ansätze eine Bekenntniskirche ins Dasein treten konnte.

Bedeutet nun aber nicht das Heraustreten dieser Unausgeglichenheit eine Krisis des Protestantismus, sofern derselbe ja doch in und mit der Reformation entstand und deren geschichtliche Nach- und Auswirkung ist? Gewiß. Denn nachdem er zunächst vornehmlich in der einen Richtung seine Ausgestaltung und Festlegung erfahren, wirkt nun natürlich das stärkere

sich Geltendmachen der andren Komponente wie eine aus dem eigenen Innern her sich vollziehende Umlagerung des ganzen Organismus. Das ist sicher ganz ein ander Ding als alle Bemühungen eines Organismus, sich im Wechsel seiner äußeren Lebensbedingungen zu behaupten. Dergleichen kann ganz eigentlich zur Desorganisation führen. Und sieht es nicht auch wirklich ganz danach aus, was hier vor sich geht? Was sich als organische Einheit gab, jenes eigentümliche Ineinssein von Objektivem und Subjektivem, das tritt jetzt als ein feindlicher Gegensatz auseinander. Darum muß die ganze Sache sich dadurch als eine bloße Übergangserscheinung und künstliche Zusammenschiebung erweisen, daß sie in jene zwei Extreme auseinandergeht, deren sich breitmachendes Vorhandensein im Protestantismus ja schon längst, immer je von der Gegenseite, behauptet wird: der ganz sachliche Objektivismus des alten römisch-griechischen Kirchentums auf der einen, schrankenloser religiöser Subjektivismus auf der anderen Seite. Also eine Selbstzersetzung des Protestantismus, als deren Bodensatz jenes beides überbleibt.

Ich meine nun aber: garnicht die Ineinssetzung des Subjektiven und Objektiven an sich war der Fehler im geschichtlichen Ansatz des Protestantismus, sondern die Art jener Ineinssetzung; und zwar grade, was die nähere Fassung des objektiven Faktors betrifft.

Das bedeutet aber: der Fehler lag nicht in der Idee der Kirche als einer auf etwas Objektives bezogenen Größe. Darin hatte der alte Protestantismus vielmehr ganz das richtige Empfinden: Kirche meint mehr als religiöse Gesinnungsgemeinschaft. Grade diese Kirchenidee hängt mit Allerwesentlichstem der Religion zusammen. Denn Religion, wo sie wurzelstark ist, will durchaus mehr sein als subjektive Stimmung und Meinung — unter dieser Voraussetzung freilich wäre religiöse Gemeinschaft lediglich ein freier Zusammenschluß Gleichgestimmter und gleiches Meinender. Religion behauptet vielmehr sehr bestimmt, Realitätsverhältnis zu sein, und zwar ein bestimmt geartetes. Und darum ist jede wirkliche Kirche als Lebensform solcher wirklicher, nicht erdachter, lebensstarker, nicht so oder so erweichter Religion jederzeit mehr als subjektiv bedingte Gemeinschaft Gleichgestimmter. Sie geht auf etwas Objektives, ihr Gegebenes, das zu vertreten und an Subjekten zur Wirkung zu bringen ihre Aufgabe ist. Der von dieser objektiven Beziehung gelöste Subjektivismus kann wohl zu allerlei subjektiv bedingten Vergesellschaftungen führen, niemals aber zu wirklichen Kirchen. Daß der religiöse Subjektivismus nicht zu wirklichem Kirchentum zu führen vermag, ist ein Symptom dafür, wie hier ein sehr bedenklicher und begriffswidriger Umbildungsprozeß der Religion im Gange ist, der sie aus einem Realitätsverhältnis ganz ins Subjektive umdichtet.

Wenn Luther an eine Gemeinschaft der Gläubigen denkt, so ist das

— soweit ich über diese Dinge urteilen kann — ganz sicher vollständig etwas anderes als die moderne subjektive Glaubensgemeinschaft. Es ist doch nicht lediglich eine Gemeinschaft religiös Gleichgestimmter; sondern die Gemeinschaft ist's der „Gläubigen" d.h. aber grade all' derer, die jenes ihm objektiv Feststehende und Grundlegende sich wirklich persönlich angeeignet haben. Also auch hier ist es der altprotestantische Objektivo-Subjektivismus, nur eben mit starker Betonung, nicht aber Isolierung der subjektiven Seite. Und der Wertunterschied zwischen dieser Idealgemeinschaft und der tatsächlich entstehenden Bekenntniskirche besteht nicht darin, daß in jenem Idealgebilde der Bekenntnisobjektivismus des protestantischen Kirchentums ausgeschieden wäre. Sondern das macht den Wertunterschied, daß dort alle persönliche Bekenner sind, hier dagegen die meisten nur solche, an denen die Wahrheit, zu der sich die Kirche bekennt, erst noch zur Wirkung gebracht werden soll.

Auch die allererste christliche Kirche, nämlich die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher Paulus wirkte, war nicht eine moderne subjektive Gesinnungsgemeinschaft. Ich weiß nicht, ob dergleichen von ihr behauptet wird. Möglich wäre es wohl bei dem Bestreben der meisten Theologie, die eigenen Ideale in der christlichen Urzeit wieder zu finden. Sie war sich vielmehr — nach dem, was uns ihre Urkunden zu verraten scheinen — sogar noch viel stärker als die Bekenntniskirche der Reformation dessen bewußt, eigentümlicher objektiver gottverursachter Beziehungen ein Ausdruck zu sein. Sie nannten sich ja doch Heilige und Auserwählte. Und ihr gemeinsamer Glaube ging auf lebendig wirksame Gottestaten von ganz bestimmter Art. In dem allen war auch jene allererste Gemeinschaft der Christen ganz eigentlich Kirche. Es war eben eine Gemeinschaft wurzelechter Religion.

Aber: es kommt auf die Fassung des Objektiven an. Und darin hat es der reformatorische Protestantismus verfehlt, indem er sich als Bekenntniskirche gestaltete. Er beging seinen Fehler bei seiner Fassung des Kirchen begründenden Objektiven, indem er dasselbe in der eigentümlich eindeutig verstandenen Weise festlegte, die dem Bekenntnis eignet. Sein Objektives war die schriftoffenbarte Heilswahrheit, wie er sie verstand. Die sollte etwas sein, das, allem Einfluß des frommen Subjekts entrückt, in sich selbst eindeutig bestimmt war. Und wie merkwürdig, gradezu wie eine geschichtliche Widerlegung dieser These gleich bei ihrer Entstehung: indem er sich auf die im Bekenntnis eindeutig bestimmte Schriftoffenbarung bezog, ging der reformatorische Protestantismus gleich anfangs in zwei Richtungen auseinander. Und wie stritten sie sich überdem innerhalb jeder der beiden großen Hauptrichtungen um jene eindeutig bestimmte, allem Belieben des Subjekts entnommene objektive Größe! Ja, es blieb nicht einmal bei diesen

zwei Hauptrichtungen. Mit Berufung auf ganz dieselbe Autorität entstanden Denominationen und Denominationchen in Hülle und Fülle, deren jede beansprucht in dem Sinne Kirche zu sein, daß sie nicht nur sein wollte eine Gemeinschaft irgendwie tatsächlich religiös Gleichgesinnter, sondern die Gemeinschaft der objektiven Religionswahrheit und also grade sie allein wirkliche und zuverlässige Besitzerin jenes eindeutig bestimmten Gottgewirkten.

So liegt eigentlich schon in der Vielheit der Bekenntniskirchen die Widerlegung des Prinzips. Da eine Bekenntniskirche darin Kirche ist (anstatt lediglich frommer Gemeinschaft), daß sie die Gotteswahrheit vertritt, kann es mit Recht doch nur eine solche Kirche geben. Darum hat denn auch jede Denomination Neigung das grade für sich in Anspruch zu nehmen. Führt aber das Bekenntniskirchen-Prinzip zu einer ihm so durchaus widersprechenden tatsächlichen Wirkung einer Vielheit von Kirchen, deren jede die Gotteswahrheit allein wirklich vertritt, dann muß doch wohl in jenem Prinzip selbst ein Fehler stecken.

Der Fehler läßt sich auch nicht unschwer aufweisen. Das Objektive, zu dem sich die Kirchen der Reformation bekannten, war ihnen die Gotteswahrheit der Schrift. Dabei aber vollzogen sie alle eine vollständige Gleichsetzung dieser Gotteswahrheit mit dem eigenen Verständnis derselben. Ihr Verständnis wurde damit selbst die Gotteswahrheit; und sich selbst erschienen sie als Kirche (im Unterschied von einer Gemeinschaft gleichen religiösen Lebens) eben auf Grund ihres Verständnisses der Gotteswahrheit und des Bekenntnisses dazu. Es ist eine ganz eigentümliche Verschmelzung des religiösen Subjektivismus mit dem der Religion wesentlichen Objektivismus, was auf dem Boden der Reformation die vielen Kirchen nebeneinander hervorgetrieben hat. —

Hier — nämlich in dieser eigentümlichen Ineinssetzung der eigenen Aneignung mit dem angeeigneten Objektiven — liegt zugleich auch die Wurzel des Doktrinarismus, dem jenes Objektive ohne weiteres Lehre und Dogma wird.

Nun gilt aber faktisch als das Objektive die Schrift; nur daß man die eigene religiöse Erfahrung an der Schrift und die eigene gedankliche Aneignung deren Inhaltes von der Schrift selbst nicht zu trennen imstande ist. Bestehen aber bleibt doch als gutprotestantisch der Gedanke, daß die Schrift selbst über all' ihrer subjektiven Aneignung steht und über der Festlegung einer bestimmten Art von Aneignung als Tradition (Bekenntnis), sei es nun Lehrtradition oder Stimmungs- und Erlebnistradition. Der eigentliche objektive Beziehungspunkt protestantischer Kirchen ist die Schriftwahrheit selbst, nicht aber irgend eine, und sei es auch eine noch so ehrwürdige, tiefe und religiös fruchtbare, an der Schrift orientierte und durch sie angeregte Lehre und Praxis.

So entsteht die große Frage: ist die Schrift selbst, befreit von jener Identifikation mit ihrer praktischen und gedanklichen Aneignung, jene nicht nur der subjektiven Frömmigkeit gegenüberstehende objektive Realität, sondern zugleich auch eindeutig bestimmte Größe, wie sie der Altprotestantismus in seinem Bekenntnis besaß? Darauf kann die Antwort nur lauten: sie wird das nur für eine Auffassung, die alles von bestimmten Gesichtspunkten aus zurecht zu schieben versteht. Dagegen so aufgefaßt, wie sie tatsächlich ist, stellt sie grade nicht eine solche streng eindeutig bestimmte Größe dar; es ist vielmehr in ihr ein Nebeneinander durchaus nicht streng identischer Typen: Synoptiker, Paulus, Johannes, Pastoralbriefe, Apokalypse die in die Augen fallendsten.

Dieselbe Bibelforschung, welche die chemische Verbindung zwischen Schrift und religiös-theologischer Schriftverwertung und -Aneignung löste und die Schrift als ein Individuum für sich allem frommen und theologischen Schriftverständnis gegenüberstellte, hat zugleich auch die Vorstellung von der eindeutigen Bestimmtheit der Schrift aufgelöst. Kein Wunder auch. Denn diese eindeutige Bestimmtheit hing ja eben doch innerlich zusammen mit jener Amalgamation der Schrift mit grade diesem ihrem frommen Verständnis.

Das aber bedeutet ohne Zweifel insofern eine Auflösung des reformatorischen Protestantismus und seiner Bekenntniskirchen, sofern für diese grade dies beides Grundvoraussetzung ist: die eindeutige Bestimmtheit der Schriftlehre und deren Identifikation mit der eigenen Schriftaneignung. Wo die Arbeit der wissenschaftlichen Bibelforschung des Protestantismus recht verstanden wird, erscheint die altprotestantische Bekenntniskirche, die ihrem Wesen nach an jener Amalgamation und eindeutigen Bestimmtheit festhalten muß, als ein Anachronismus und als ein der allmählichen Auflösung geweihtes Gebilde.

Diese Auflösung ist aber nicht gleichbedeutend mit einer Auflösung des Protestantismus. Sie erfolgt ja doch grade in der Konsequenz seines eigenen Prinzipes, wonach die Schrift und nicht deren jeweiliges Verständnis das eigentlich kirchenbegründende ist. Auch wird die urprotestantische Verbindung der Forderung persönlicher eigener Aneignung mit dem Objektiven und Grundlegenden in der Religion dadurch nicht aufgelöst; beseitigt wird nur die anfängliche — und bei der Stärke des persönlichen Erlebens an der Schrift sehr verständliche — vollständige Identifikation dieser beiden Elemente in der Form eines ganz bestimmten Erlebens und Erfassens. Ja, man kann sogar sagen: durch die Auflösung dieser bestimmten Ineinssetzung grade einer Art persönlicher Aneignung mit der Schrift selbst, als liege eben hierin die Wahrheit des Protestantismus, wird der urprotestantischen Verbindung der Idee wirklich persönlicher, eigener Aneignung

mit der Idee eines für die Religion grundlegenden Objektiven grade der Weg erst wirklich frei gemacht — was nicht zu verwechseln ist mit schrankenlosem religiösem Subjektivismus.

So löst sich also das „reformatorische Evangelium" von der Schrift? Gewiß; es ist mit der in der Schrift enthaltenen religiösen Verkündigung nicht einfach identisch. Es ist im besten Falle das vollgültigste Echo darauf und sein bestes Verständnis; muß aber auf jeden Fall von der Schrift selbst unterschieden werden. Dann aber kann es nicht eigentlich Kirchengrundlegend sein. Dafür ist es dann nicht mehr objektiv genug. Es kann nur noch als subjektives Vergemeinschaftungsprinzip in Geltung bleiben, neben dem andere, mag es auch sein mindergewertete, als auf demselben objektiven Boden möglich anerkannt werden müßten.

Dann aber schiebt sich scheint's das eigentlich Kirchenbegründende ganz aus dem spezifischen Bekenntnisinhalte heraus in die genauer zu eruierende Schriftwahrheit — genauer zu eruieren, weil das Neue Testament ja in sich eine gewisse Mannigfaltigkeit enthält, sodaß seine einheitliche Meinung zum mindesten nicht zum Greifen auf der Hand liegt. Im jeweiligen Bekenntnis dagegen läge die subjektive Zustimmung zu diesem Schriftinhalt, die aber als solche subjektive Zustimmung stets irgendwie das Gepräge eines besonderen individuellen Erlebens an der Schrift und individuell gefärbten Hervorhebens ihrer Hauptsachen enthalten würde. Die Kirche des Protestantismus würde die Schriftkirche; die bekenntnismäßigen Abgrenzungen dagegen wären religiöse Gesinnungsgemeinschaften auf dem Boden desselben Kirchentums, nicht aber unterschiedliche Kirchen.

Dahin also müßte sich das protestantische Kirchenbewußtsein läutern. Überwindung der Bekenntniskirche durch die umfassendere protestantische Schriftkirche und Erweichung der unterschiedlichen Bekenntniskirchen (Denominationen) zu religiösen Gesinnungsgemeinschaften innerhalb jener Kircheneinheit.

Man hört wohl manchmal sagen: Die Zerrissenheit der Bekenntniskirche durch die theologischen (und sonstigen) Richtungen verlange als Lösung ein schiedlich-friedliches Auseinandergehen der verschieden Gesinnten. Dem häßlichen Streit mit seinen persönlichen Herabsetzungen und seinem Aburteilen werde ein Ende gesetzt werden, sobald jeder Teil die Möglichkeit habe, sich ganz bei sich selbst auszuwirken und auszugestalten, und sobald es dem einzelnen Individuum freistehe, sich dorthin zu wenden, wo es gleiche Anschauungen und Stimmungen in Geltung finde. Als ob durch eine äußere Teilung hier irgend etwas Nennenswertes erreicht werden könnte! Solange jeder Teil in seine Selbständigkeit etwas von der ungeläuterten protestantischen Kirchenidee (Kirche des Bekenntnisses) mitnimmt,

werden sie sich nachher behandeln wie vorher. Die alten Lutheraner und die alten Reformierten gehören ja doch auch verschiedenen Bekenntniskirchen an, und sie haben sich nicht schlecht einer den andern verurteilt und verdammt. Daß sie kirchlich auseinander gehen, das macht es nicht. Sondern das Erbe der falschen Bekenntniskirchenidee mit ihrer unmittelbaren Ineinssetzung der eigenen religiösen und theologischen Schriftaneignung mit der Schrift selbst, das müssen sie abtun — den Altgläubigen mag das mit Recht schwerer werden als den Neugläubigen bei einer so altehrwürdigen, aus einer großen Zeit religiösen Erlebens herstammenden Ineinssetzung ihres Schriftverständnisses mit dem „Worte". Gelingt ihnen aber diese Revision, dann ist nicht einzusehen, warum sie nicht als spezielle Gesinnungsgemeinschaften in der Schriftkirche zusammenbleiben und von einander lernen sollen, natürlich auch die „Modernen" von den Alten; jene tiefen Erlebnisse von Sünde und Gnade sind ja doch gewiß noch nicht veraltet, und es sind auch nicht Erfindungen erst der reformatorischen Frömmigkeit, haben vielmehr sicherlich „Schriftgrund." Von einander lernen aber werden sie am meisten, sobald sie sich selbst nicht als „Kirchen" vorkommen, sondern als individuelle Sondergemeinschaften innerhalb derselben Kirche des Neuen Testamentes.

Aber — ist denn jene von allem persönlichen Bekenntnis zu ihr losgelöste Schrift tragfähiger Boden für eine Kirche? Ist das nicht viel zu unbestimmt? Muß es nicht ein inhaltlich Bestimmtes sein, was einer Kirche zu Grunde liegt? kurz gesagt: eben das richtige Schriftverständnis? Und dies kann doch wiederum nur eines sein. Es wird darum eben jede Bekenntnisgemeinschaft in ihrem besonderen Bekenntnis das zu haben behaupten müssen. Es war also optische Täuschung, wenn es uns eben einen Moment so aussah, als seien jene Gräben verschüttet, die den Protestantismus zerstückeln.

Warum denn soll das Neue Testament so rein für sich nicht tragfähiger Boden sein? Weil das zu unbestimmt ist. Man fordert ein eindeutig bestimmtes und gedeutetes Festes, als ob das so sein müsse; als ob nur eindeutige Bestimmtheit diejenige Festigkeit garantiere, deren eine Kirche als spezifisch religiöse Organisation bedarf. Wozu denn diese offenkundige und öffentlich fixierte eindeutige Bestimmtheit? Bedarf sie denn die am Neuen Tastament wachsende Frömmigkeit? Handelt es sich da nicht vielmehr um ein Zusammenleben mit einer eigenartigen geistigen Realität, für welches von hauptsächlichster Wichtigkeit ist, daß einem vorhandenen religiösen Suchen diese Schriftsammlung in Antwort gebender Weise lebendig wird? Eine vorher irgendwie menschlich ausgemachte eindeutige Bestimmtheit des Inhaltes hilft dazu garnichts. Darum ist es aber doch ein ganz bestimmtes Gegebenes von eigen-

artigem Leben, an dem die persönliche religiöse Überzeugung heranwächst. Jener eindeutigen Bestimmtheit des Verständnisses bedarf darum der Lebensorganismus der Schriftkirche nicht. Nur eine individuelle Gemeinschaft religiöser Gleichgestimmtheit bedarf etwas davon. So handelt es sich bei Forderung lediglich darum, daß sich jene altprotestantische Veramalgamierung der Schriftgrundlage des protestantischen Kirchentums mit dem persönlichen Glaubensbekenntnis und Verständnis eines bestimmten Erfahrungskreises wieder bemerkbar macht – worüber man sich bei so langer Einwurzelung dieses Irrtums nicht verwundern wird.

„Das klingt alles ganz schön" höre ich sagen. „Doch aber gehörst du zu den naiven Leutlein, die es scheint's immer geben muß. Da redet er nun so daher von der Kirche des Neuen Testamentes und merkt nicht, wie er sich mit dieser unvorsichtigen Wendung selbst das Brett unter den Füßen wegzieht." Gemach, ich fahre schon selbst weiter fort: daß nämlich ist doch die eigentliche, alles auflösende Krisis: der moderne Kampf um die Bibel selbst und ihre Geltung und das Vordringen einer Anschauung, der auch die klarsten Schriftanschauungen nicht mehr Autorität sind.

In der Tat, hier stehen wir nun endlich am letztentscheidenden Punkt: das neutestamentliche Schrifttum wird außer Geltung gesetzt. Was aber heißt das? Es kann nämlich doch recht Verschiedenerlei damit gemeint sein. Es kann sich darum handeln, daß man dem neutestamentlichen Schrifttum überhaupt alle religiöse Sonderbedeutung abspricht und es, auch für die eigene Frömmigkeit, mit heiligen Schriften anderer Religionen ganz gleich stellt. Solcher religiöser Synkretismus und Eklektizismus wird ja wohl selbst kaum als Protestantismus gelten wollen, es sei denn, Protestantismus ist ihm gleichbedeutend mit dem Prinzip der absoluten freien Meinungsbildung in religiösen Dingen, wo man ihn dann darüber eines besseren belehren müßte. Im übrigen waren solche Synkretismen immer künstliche und wenig lebenskräftige Religionsbildungen.

Es kann sich aber auch nur darum handeln, daß die ganze Ausprägung der neutestamentlichen Frömmigkeit für nichtverbindlich erklärt und im Zusammenhang damit das neutestamentliche Schrifttum mit allem späteren christlichen Schrifttum in eine gewisse Gleichartigkeit gerückt wird. Das sind Konsequenzen aus der fortschreitenden Vermenschlichung des Neuen Testamentes im Gefolge seiner nicht mehr dogmatischen, sondern historischen Auffassung. Es verliert hier gänzlich den Charakter einer irgendwie statutarischen Autorität. Eine solche Überwindung jenes statutarischen Autoritätscharakters liegt vor, wenn keine einzelne religiöse Vorstellungsbildung oder praktische Bestimmung des Neuen Testamentes allein darum schon für religiös allgemein-verbindlich anerkannt wird, weil sie sich in dieser Schriftsammlung findet, wie beispielsweise die Jungfrauengeburt, die Vorstellung vom präexistenten Himmelsmenschen, die pauliniſche Lehre über

die Art der Heilswirkung von Leiden, Tod und Auferstehen des Christus. Das alles rückt vielmehr ganz auf eine Linie mit allen späteren Bemühungen um eine lehrhafte Ausprägung des christlichen Glaubens bis zu denjenigen unserer Gegenwart. Ähnlich die praktischen Forderungen des Neuen Testamentes.

Damit aber nicht genug: Auch die theistische Gottesvorstellung des neutestamentlichen Schrifttums, seine Christusverehrung, seine Jenseitshoffnung gilt nicht mehr als unbedingt anzuerkennende Größe. Neben das Neue Testament tritt so schließlich als auch zu beachten die ganze weitere — und noch zu erwartende — Entwickelung religiöser Vorstellungen und praktischer Forderungen auf dem Boden des geschichtlichen Christentums; und jenes Schrifttum erscheint nun beinahe nur noch wie der ferne Anfangspunkt eines Stromes, dessen lebendige Gegenwart das meiste Recht für sich beansprucht. Dann aber zerstiebt doch mehr und mehr wie Flugsand, was als fester gottgeordneter Beziehungspunkt all' ihrer subjektiven frommen Aneignung der protestantischen Religionsgemeinschaft ihren Kirchencharakter geben sollte. Es ist jene Auflösung des eigentlich Kirchenhaften, die einem modernen Religionssubjektivismus ebenso gemäß ist, wie dem Wesen aller geschichtlichen, auf ein Objektives begründeten Religion zuwider.

Aber wie diesen innerhalb der Kirche sich vollziehenden Auflösungen Einhalt tun? Eine Festlegung grade auf das reformatorische Schriftverständnis geht nicht an, nachdem einmal die dort vollzogene vollständige Identifizierung der eigenen religiösen Schriftaneignung mit dem Wortsinn der Schriftautoren sich als unrichtig erwiesen hat. Ein Rückgang von dort auf den eigentlichen und unmittelbaren Schriftsinn könnte in Vorschlag gebracht werden. Doch hat es mit dessen eindeutiger Festlegung auch dann noch Schwierigkeiten genug, wenn aller Versuch einer Vermengung der Schriftmeinung mit den eigenen Erfahrungen durch die Schrift streng vermieden wird.

Und setzen wir einmal den Fall, es gelänge eine streng eindeutige und über alle individuellen Typen innerhalb des Neuen Testamentes übergreifende einheitliche Anschauung zu gewinnen, so würde deren ganz und gar abstrichslose Allgemeingeltung doch nur mit Hilfe der alten Lehre von der Verbalinspiration aufrecht zu erhalten sein. Jede Erweichung dieser Lehre läßt die Frage dringend werden, was nun in der Schrift dem menschlichen Faktor auf die Rechnung zu schreiben und eben darum nicht ohne weiteres verbindlich ist. Die Rede vom Wesentlichen bedeutet entweder die Etablierung der subjektiven Empfindung als der maßgebenden Instanz, oder man muß sich auf den Standpunkt der Bekenntniskirche zurückziehen, die grade in ihrem Bekenntnis dieses Wesentliche zu besitzen überzeugt ist. Die Schrift, einmal ernstlich aufgefaßt als eine Sammlung von Schriften, bei deren Entstehung es zum mindesten auch

menschlich zugegangen ist, kann gewiß nicht mehr in ihrem unmittelbaren Bestande das objektiv Feststehende sein, dessen die Kirche bedarf.

Also schließlich doch Auflösung der Kirche? Was überbleibt, ist ein geschichtlicher Zusammenhang von subjektiver Religion, der seinen zeitlichen Anfang in der neutestamentlichen Frömmigkeit hat und von da an sich durch mancherlei geschichtliche Veränderungen hindurch weitergibt. Das Spezifische der Kirchenidee wäre darum aufzugeben.

So weit sind wir doch nicht. Es ist zu bedenken, ob die Beseitigung aller statutarischen Geltung des Neuen Testamentes wirklich alles in einen subjektiven Prozeß auflöst. Das ist doch nur da der Fall, wo mit Bewußtsein lediglich Gegenwartsreligion gepflegt wird unter Leugnung jeder Verpflichtung, an der letztlich zum neutestamentlichen Schrifttum zurückführenden Vergangenheit sich immer wieder in entscheidender Weise zu orientieren. Erfolgt solche Orientierung an der Vergangenheit im Ganzen, dann wird ganz sicher und unfehlbar, auch ohne alle dogmatische Sondertheorie, das neutestamentliche Schrifttum seine ganz eigenartige Prävalenz bemerkbar machen und den Brennpunkt dieser religiösen Orientierung bilden. Das steht außer aller Frage. Daß aber christliche Frömmigkeit nicht zeitlose Gegenwartsreligion sein kann, darüber sollten Worte garnicht nötig sein. Sie ist eben doch etwas Bestimmtes, Eigenartiges, dessen Besonderheit an seinem geschichtlichen Ursprung haftet.

Es muß nur deutlich erfaßt werden, daß jene Bezogenheit zum geschichtlichen Ursprung in Form einer besonderen Bezogenheit zum neutestamentlichen Schrifttum nicht gemeint ist als Bezogenheit zum unmittelbaren Zweck der Lehrformulierung und religiösen Vorstellungsbildung, auch nicht zum Zweck der Befolgung einzelner Gebote und Vorschriften, — die ja z. T. schon durch ihren Wortlaut solche Art Nachahmung direkt abweisen. — Hier kann nur eine Bezogenheit zur Lebensanregung gemeint sein. Eben das, was der Naturreligion die Natur, das ist der geschichtlichen jene Vergangenheit, die ihr als die Zeit der göttlichen Offenbarung gilt. Das religiöse Bekenntnis zum Neuen Testament meint die Behauptung seiner lebensgrundlegenden Bedeutung für alle protestantische und protestantisch sein wollende Frömmigkeit; nicht aber, daß seine Vorstellungen, Einrichtungen und Lebensregeln in all ihrem Wortlaut und zeitgeschichtlichen Sinn angenommen oder befolgt werden müßten.

Daraus würde sich nun freilich kein mechanisch zu handhabender Maßstab dafür ergeben, wer mit Recht auf dem Boden solchen „Kirchentums" steht. Zu dem Zwecke müßten wir nach der Übereinstimmung der Vorstellungen messen können. Hier dagegen kann der Maßstab kein anderer sein, als die persönliche Bemühung des andern um solche praktische Bezogenheit als die immer klarer entscheidende Größe für sein eigenes Religionsleben. Die

Sache liegt also ganz auf allerpersönlichstem Gebiet, wo mit Formeln und Paragraphen nichts ausgemacht werden kann, auch nicht mit Entscheidungen eines Spruchkollegs — die setzen voraus entweder eine Bekenntniskirche oder eine Bibelkirche, in welcher das Inspirationsdogma noch in Geltung steht.

Der springende Punkt ist hierbei das Zugeständnis eines wirklichen Einflusses des menschlichen Faktors bei der Entstehung des neutestamentlichen Schrifttums. Von dem Augenblick an mag wohl noch möglich sein, was neutestamentliche Anschauung und innerste Überzeugung war, mit einiger Bestimmtheit anzugeben, also auch den Grad der Abweichung irgend einer gegebenen Lehranschauung und religiösen Individualität hiervon. Es läßt sich nun aber nicht in irgendwie ohne weiteres allgemeingiltiger Weise angeben, wieweit oder wie tief dies Menschliche reicht —; darum kann diese neutestamentliche Anschauung auch in dem, was einem als ihr innerlichst Wesentliches erscheint, niemandem aufgedrungen und allerlei Abweichung hiervon, wie gut sie sich mag feststellen lassen, darum alleine schon aus der Kirche hinausgewiesen werden, solange noch ein ernstes Bestreben religiöser Orientierung an der Schrift als vorhanden zugegeben werden muß. So alleine entspricht es dem Wesen einer Kirche, deren Objektives im Sinne der religiösen Orientierung die als „gott-menschlich" erkannte Schrift ist.

Das ist aber gar keine Kirche mehr, es ist ein Sprechsaal für allerlei Meinung. Das letztere jedenfalls nicht; zum mindesten ist jenes „Allerlei" eine polemische Übertreibung. Und was den Kirchencharakter betrifft — was macht ihn denn? Die religiöse Einstimmigkeit? Die grade nicht; so subjektiv geartet ist grade eine Kircheneinheit nicht. Das gleiche Bekenntnis? Das ist auch nur eine Äußerung der subjektiven Gemeinsamkeit in Beziehung auf das eigentlich grundlegende Objektive; und es hat sich tatsächlich ebensosehr, wenn nicht mehr, als spaltend erwiesen wie als einend. Was eine Religionsgemeinschaft zur Kirche macht, muß sein das allem Subjektiven entzogene und ihm als wirklich selbständige Größe gegenübertretende Objektive, das dem religiösen Glauben als Gottes kirchenstiftende Gabe gilt. Die katholische Kirche besitzt das in der äußeren Institution. Daher auch ihr so mancherlei Regungen der Frömmigkeit umfassender Universalismus. Die protestantischen Christen haben all' die Jahrhunderte danach gesucht. Teils, indem sie nach dem Vorgang der Reformation jene unzutreffenden Ineinssetzungen vollzogen, deren Folge das sich ausschließende Denominationswesen war, wo sich jede Gruppe als die wahre Gemeinschaft fühlte; teils liebäugelten sie wohl gar mit dem katholischen Institutionalismus. Das dem Wesen des Protestantismus entsprechende Kirchentum liegt noch vor uns. Hier ist das von Gott geschenkte

Objektive das tatsächliche religiöse Leben des neutestamentlichen Schrifttums, an dem sich in mannigfachen Reifungen und Abwandlungen je nach der besonderen Art, Aufgabe und Not der besonderen Zeiten religiöse Subjektivität entzünden soll.

So allein ist eine der katholischen parallele wirkliche Einheitskirche des Protestantismus möglich, als eine gemeinsam zu der neutestamentlichen Orientierung ihrer persönlichen Frömmigkeit sich bekennende Gemeinschaft, die den persönlichen Glauben frei gibt.

Wer an die festen Bestimmtheiten einer Bekenntniskirche gewöhnt ist, dem mag hier zunächst schwindlig werden, als verliere sich ihm der Boden unter den Füßen. Er ist den neuen Anblick zu ungewohnt. Festigt man seinen Blick, so verliert sich die Anwandlung des Schwindels. Man fühlt wieder festen Boden: das tatsächliche Schrifttum des neuen Testamentes, das grade so über all' seine subjektiven Aneignungen gestellt wird, und das sich als eine solche Tatsächlichkeit schon so lange unter mancherlei Arten seiner Erfassung durch die subjektive Religiosität oder seiner Einwirkung auf jene bewährt hat. Freilich, eines muß man lernen, sonst dreht sich einem alles doch weiter im Wirbel: der rechten nach innen und ins Persönliche gewendeten protestantischen Frömmigkeit, in der sich die christliche am klarsten erfaßte, steht das am Neutestamentlichen emporwachsende persönliche Religionsleben über allen Bekenntnissen; und nie kann es hier darauf ankommen, daß ein Mensch am Neuen Testamente und seinem Religionsleben grade genau in eben diese oder jene bestimmten Formen hineinwachse — das ist vielmehr das Entscheidende, daß er, allerdings an diesem religiösen Antrieb, sein persönliches Leben finde.

Und doch, diese Kirche des Protestantismus ist eine Utopie. Es ist ja alles viel zu sehr festgelegt auf Bekenntniskirchen. Gewiß, die Erde ist soz. aufgeteilt, und alle Gebiete des Protestantismus haben ihre Bekenntnisfarbe. Das aber schadet doch nichts, sofern sich nur in diesen einzelnen Provinzen die Anschauung von innen her durchzusetzen vermag, daß das so Abgegrenzte grade nicht Kirche ist, sondern Bekenntnisverein, also Gemeinschaft bestimmter gleichgearteter frommer Subjektivität auf dem Boden der Kirche.

Es wäre hier weiter zu erwähnen das Kirchenreformationswerk der neusten Zeit in einzelnen unserer Kantone: Genf, Basel.

Und dann haben wir die eigenartigen, zur Zeit so besonders wenig erfreulichen landeskirchlichen Gebilde in Deutschland, dem Namen und Herkommen nach Bekenntniskirchen. Tatsächlich befinden sie sich in einer ihre Grundvesten erschütternden Krisis, aus der sich aber doch aus dem innerlich noch nicht voll ausgereiften Bekenntniskirchentum der Reformation mit ihren unhaltbaren Voraussetzungen ein wirklich protestantisches Kirchengebilde mit keinem andern Bekenntnis als demjenigen zum „Wort" als religiösem Lebens-

prinzip herauswachsen könnte. Dieses Feste allerdings würde eine protestantische Kirche der Zukunft — wenn auch nicht im Sinne der Exklusivität gegen alle daran anschließende Entwicklung — zu behaupten haben.

Ungewöhnliche Äußerungen religiösen Lebens und geistige Abnormität.

Von **Friedrich Moerchen.**

Was wir in Folgendem „religiöses Leben" nennen, bedarf einer genaueren Bestimmung: Es handelt sich dabei um ein seelisches Geschehen im Sinne des Psychologen, d. h. um besondere Vorgänge im geistigen Leben des Individuums, die prinzipiell bei allen Religionsformen in gleicher Weise vorhanden sein können. Daraus ergibt sich bereits, daß wir es bei unserer Betrachtung nicht mit dem Inhalt der religiösen Vorstellungen und Empfindungen, auch nicht mit den äußeren Formen des Kultus, also überhaupt nicht mit Religion als dogmatischer und kirchlicher Institution, sondern ausschließlich mit den psychischen Vorgängen zu tun haben, die dem subjektiven religiösen Empfinden des Einzelnen zu Grunde liegen. — Ganz ohne religiöses Empfinden bleibt wohl kein Mensch. Uns interessieren aber vor allem die Menschen, denen ein besonders lebhaftes religiöses Empfinden eignet. Denn nur bei solchen kommt das vor, was wir als „ungewöhnliche Äußerungen religiösen Lebens" bezeichnen wollen. Lebhaftes religiöses Empfinden bedeutet uns nämlich: Das Erleben eines Übersinnlichen, nicht im realen Sinne Wirklichen, als einer Tatsache von unmittelbarer Gewißheit. Diese unterscheidet sich von den Wirklichkeiten des natürlichen Geschehens besonders dadurch, daß sie mit einer spezifischen Gefühlserregung, dem im engsten Sinne „Religiösen" verknüpft ist. Gewiß ist dieses religiöse Erleben nicht die ganze Religion, aber es ist doch ihr wesentlichster Teil und wohl auch das Ursprünglichste an ihr, das sie mit der Persönlichkeit des Religionsstifters am unmittelbarsten verbindet.

Wenn wir dieses religiöse Erleben mit seinen ungewöhnlichen Äußerungen in alter und neuer Zeit einer kritischen Betrachtung unterziehen, so bewegen wir uns damit auf dem Gebiet der Religionspsychologie, d.h. eines ganz neuen Zweiges der naturwissenschaftlich begründeten Seelenkunde, der darauf ausgeht, die seelischen Elementarvorgänge zu erforschen, die den Äußerungen religiösen Lebens zu Grunde liegen müssen. Diese Vorgänge werden zunächst genau beschrieben und dann in ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen und Entwicklungen kritisch beleuchtet. Ein Teil dieser Religionspsychologie ist die Pathologie des Religiösen, d.h. die

Beschreibung insbesondere der Zusammenhänge zwischen geistiger Abnormität und religiösem Leben. Das soll uns nachher eingehend beschäftigen. Zunächst aber noch einige Worte über die Religionspsychologie im allgemeinen: Dieser Zweig der modernen Seelenkunde ist vor noch nicht langer Zeit zuerst in Amerika, dann in der französischen Schweiz und auch in Deutschland von einer Reihe namhafter Psychologen eingeführt worden. Seit einiger Zeit existiert auch bei uns eine „Zeitschrift für Religionspsychologie." Die vielfach aufgetretene Ansicht, daß es überflüssig sei, dieses Gebiet des Religiösen für sich gesondert zu bearbeiten, ist inzwischen durch die Tätigkeit vor allem des Amerikaners James widerlegt worden. James in erster Linie hat die Psychologie der Religion es zu verdanken, daß ihre besondere Bedeutung und Methode Anerkennung gefunden hat. Wir dürfen wohl in dem allen ein Zeichen für das moderne Streben nach einer allgemeinen Vertiefung der religiösen Anschauungen und Empfindungen erblicken. Dieser Vertiefung suchen manche theologischen Richtungen der Neuzeit zu dienen, unter denen die bekannteste die des sog. liberalen Protestantismus ist. Es ist das Bestreben dieser Richtungen, gegenüber einer einseitig dogmatischen Bestimmung des Religiösen das Vorrecht und die größere Bedeutung des inneren Erlebens zu betonen. Die bloße äußere Zustimmung oder gar Unterwerfung gegenüber dogmatischen Glaubenssätzen bedeutet gewiß kein religiöses Leben des Einzelnen in dem oben angedeuteten Sinne, wenn auch große Massenwirkungen damit erzielt werden können. Wohl ist auch unter gleichzeitiger Anerkennung dogmatischer Institutionen ein inneres, wirklich religiöses Leben möglich, aber es ist nicht die Grundbedingung einer Religion, die in erster Linie dogmatisch bestimmt ist. Demgegenüber bedeutet die Betonung des inneren religiösen Erlebens eine unzweifelhafte Vertiefung, aber auch eine gewisse Gefahr. Hier hat die Religionspsychologie eine große Aufgabe zu erfüllen, indem sie eine kritische Beschreibung der Seelenzustände gibt, die dem religiösen Erleben zu Grunde liegen. Damit wird eine Abgrenzung gegenüber ungesunden oder direkt krankhaften religiösen Äußerungen ermöglicht.

Es entbehrt gewiß nicht eines tieferen Grundes, wenn, wie schon früher, so auch heute, Anhänger einer autoritativen, dogmatischen Religion in der Betonung vorwiegend des inneren, individuellen Erlebens eine mehr oder minder große Gefahr erblicken. Sie befürchten nicht ohne Grund das Entstehen von „Schwarmgeisterei", die sich bis zu krankhaften Ausartungen steigern kann, wofür uns die Geschichte allerdings Beispiele zur Genüge gibt. Andererseits sind gerade die größten und fruchtbarsten religiösen Bewegungen von Menschen ausgegangen, die am wenigsten für einen autoritativen Dogmenglauben prädestiniert waren, die auch von den Vertretern einer jeweils herrschenden dogmatisch-kirchlichen Institution als Schwarmgeister, wenn nicht als Kranke, verurteilt wurden. Gewiß liegt

in dem absolut Unkontrollierbaren und deshalb schließlich ganz Unbegrenzten des „inneren Erlebens" die Gefahr eines Überganges ins Krankhafte. Denn lebhaftes religiöses Empfinden der Art hat ohne Zweifel nahe Berührungspunkte mit gewissen anormalen geistigen Zuständen. Wir werden nachher darauf als auf die Hauptfrage unserer Betrachtung besonders eingehen. Wir wollen aber hier schon von vorneherein darauf aufmerksam machen, daß wir über der vielleicht ungewöhnlichen äußeren Form die Größe des geistigen Inhalts nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Ein bloß flüchtiger Vergleich mit den oft ekstatischen und gewiß nicht im gewöhnlichen Sinne „normalen" geistigen Zuständen großer Künstler im Höhepunkt ihres Schaffens lehrt uns, Inhalt und Form zu unterscheiden.

Nun ist es aber nicht zu leugnen, daß gerade die „religiösen Genies" (Ausdruck der amerikanischen Psychologen) vielfach Züge bieten, die an bekannte Erscheinungen krankhaften Geisteslebens erinnern. Mohammed war nervenkrank, wahrscheinlich Epileptiker; von Paulus wissen wir, daß er Zeichen nervös-seelischer Erregungszustände bot, in denen er Sinnestäuschungen unterlag; Franziskus von Assisi war das, was wir heute einen Psychopathen nennen, und die heilige Theresia war sicher eine nervenkranke, hysterische Frau. Auch Luther hat an krankhaften Stimmungsschwankungen mit Neigung zu Halluzinationen gelitten. Die Reihe ließe sich noch um zahlreiche Beispiele vermehren. Wir müssen uns nur immer dabei bewußt bleiben, und das gilt für den ganzen Gang unserer weiteren Betrachtungen, daß wir mit solchen kritischen Untersuchungen der nervösen und seelischen Konstitution der Ausnahmemenschen zwar eine interessante wissenschaftliche Arbeit leisten, daß wir aber damit nur eine und zwar in religiöser Beziehung nur unwesentliche Seite ihres Wesens behandeln. Denn unsere religionspsychologische Methode kann über den Wert und das innere Wesen der religiösen Überzeugungen der Religionsstifter nichts Entscheidendes sagen. Die „Wahrheit" einer Religion (es sei das hier nebenbei erwähnt) wird erwiesen in erster Linie durch die unmittelbare subjektive Gewißheit, die sie verleiht, durch ihre philosophisch-vernunftgemäße Erweisbarkeit, und schließlich durch ihre ethische Bewährung, d.h. durch die Früchte, die sie bringt.

Ist somit unsere Aufgabe keineswegs eine apologetische, die Wahrheit irgend einer bestimmten religiösen Überzeugung verteidigende, geschweige denn eine die Religion als solche angreifende, so bleibt es doch wissenschaftlich höchst interessant und auch wichtig, den uralten Zusammenhängen zwischen unmittelbarem religiösen Erleben und geistiger Abnormität nachzugehen. Daß diese Frage auch eine eminent historische ist (worauf wir hier aber nicht näher eingehen können), erhellt z.B. aus der Tatsache, daß die Epilepsie, die Fallsucht, in alten Zeiten den Namen „morbus sacer" trug, heilige Krankheit. Es ist noch gar nicht so lange her, daß

in den Geisteskranken, besonders in solchen bestimmter Art, religiös besonders begabte Menschen, ja sogar Heilige gesehen wurden. Die Geschichte der „Heiligen", speziell der katholischen Kirche, bietet dafür eine Menge von Beispielen. Ich habe in meiner Abhandlung „die Psychologie der Heiligkeit" dieses Gebiet eingehend behandelt. Auch heute noch werden bei vielen Völkern, die noch auf einer weniger entwickelten geistigen Stufe stehen, die Geisteskranken vielfach als eine Art Heilige betrachtet. Es hat den Anschein, daß die Verkennung der seelischen Störungen im Sinne des Besessenheitsglaubens (Dämonen) einer bestimmten Kulturstufe eignet. Daß die Masse auch unseres Volkes noch ganz unter dem Einfluß des Dämonenglaubens steht, sobald bei einer geistigen Erkrankung irgendwelche religiösen Absonderlichkeiten sich zeigen, erleben wir immer wieder trotz aller sogenannten naturwissenschaftlichen Aufklärung. Die Erkenntnis, daß Geisteskrankheiten auf einer Störung der Gehirntätigkeit beruhen und prinzipiell von den körperlichen Erkrankungen nicht zu trennen sind, ist noch längst nicht Allgemeingut geworden. — Worin liegen nun die nahen Berührungspunkte, die religiöse Ekstase und überhaupt lebhaftes religiöses Empfinden mit geistiger Abnormität hat?

Die Fragestellung mag manchem die Furcht vor einer Verletzung religiösen Fühlens nahelegen. In der Tat verlangt das Gebiet, das wir hier betrachten, eine sehr vorsichtige und taktvolle Behandlung. Es ist dabei immer wieder an die Tatsache zu erinnern, daß eine religionspsychologische Erforschung und Beschreibung der Frömmigkeit nur die Erscheinung derselben im seelischen Geschehen des Einzelnen zum Gegenstand hat, nicht aber Werturteile über das Wesen und den Wert der Frömmigkeit und ihrer Glaubensüberzeugungen fällen kann und will. — Die der intensiven Frömmigkeit, dem gesteigerten religiösen Erleben zu Grunde liegenden seelischen Vorgänge bieten nun allerdings manches, was sich in analoger Weise bei gewissen geistigen Störungen wiederfindet: Das Denken beschäftigt sich vorwiegend mit Dingen, die jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren und Beweisbaren liegen, die aber für den religiös Ekstatischen dieselbe Tatsächlichkeit besitzen, wie für den Kranken gewisse Wahnvorstellungen und wie für den in ganz nüchternem Geisteszustand Befindlichen die Ergebnisse der sinnlichen Wahrnehmung. — Die Lebhaftigkeit des religiösen Empfindens steigert sich oft bis zu Visionen und Halluzinationen. Es werden „Gesichte" gesehen und „Stimmen" werden gehört, ganz analog dem an Sinnestäuschungen leidenden Geisteskranken. — Das Gefühl hat seine mittlere Lage, die es normaler Weise haben soll, verlassen und läßt jede Ausgeglichenheit vermissen: entweder herrscht ein (jedenfalls nicht „natürlich" motiviertes) Glücksgefühl, eine „selige Heiterkeit" vor, oder eine tiefe Traurigkeit, ein Gefühl, in den Abgrund des Unglücks

zu versinken, lähmt Geist und Gemüt des von ihr Befallenen. Auch hier wieder die Analogie mit dem in manischer Erregung, d.h. psychiatrisch-ärztlich: in heiterer Erregung krankhafter Art, resp. mit dem in tiefer Depression befindlichen Gemütskranken. — Auch auf dem Gebiet des Strebens und Wollens zeigen sich bei ekstatischer Religiosität Erscheinungen ungewöhnlicher Art, die zum Verwechseln ähnlich sind den entsprechenden Vorgängen bei gewissen seelischen Störungen. So kann eine vollkommene Willensschwäche, ein bloßes Dahindämmern in seliger, weltentrückter Anschauung des Überirdischen den Menschen ganz lahm legen für jede produktive Tätigkeit. Er sieht nichts und hört nichts von der Wirklichkeit. Diese ist für ihn verschwunden, er lebt in einer anderen Welt. — Die Geschichten der Heiligen bieten für solche ekstatischen Zustände zahlreiche Beispiele, und es sei schon jetzt erwähnt, daß wir hier vielfach ohne Frage ausgesprochen geisteskranke Menschen vor uns haben. — Im Gegensatz zu diesen sozial gewiß unnützen Individuen stehen diejenigen religiös Begeisterten, bei denen das Willensleben eine Steigerung zeigt. Sie kennen keine Hemmungen außer etwa denjenigen, die sie vor Versuchung irdischer Art behüten. Im Vordergrund steht bei ihnen ein gewaltiger Antrieb zum Handeln, oft auch zum Verkünden dessen, was ihnen beseligende Wahrheit ist. Hindernisse des täglichen Lebens, wie sie unser Handeln für gewöhnlich bestimmend beeinflussen, existieren nicht für sie. Sie können alles im Rahmen ausschließlich ihrer religiösen Begeisterung sehen und messen alles an dem Maßstab ihrer gesteigerten Aktivität. Es ist ihnen unmöglich, kleinlichen Bedenken Gehör zu schenken, wenn es gilt, das auszuführen, was ihnen als eine große und heilige Aufgabe erscheint. Das Alltagsleben lassen sie weit hinter sich. Sie kennen keine Rücksichten, oft auch nicht die sonst allgemein üblichen. Auch ist es ihnen nicht möglich, die Dinge mit jener allgemeinen Sympathie zu betrachten, die der auf die „goldene Mittelstraße" schwörende ihnen entgegenbringt. — Aus diesem Holze sind gewiß viele ganz erfolglose „Weltverbesserer", aber auch Heroen praktischer religiöser Betätigung geschnitzt. Wir kommen darauf noch zurück. Uns interessiert zunächst, wie nahe sich die Extreme berühren, wenn wir die bloß religiös-ekstatischen Menschen mit gewissen Formen ausgesprochener Geisteskrankheit vergleichen.

Weshalb haben wir es nun aber trotz dieser weitgehenden äußeren Ähnlichkeiten im Grunde doch mit ganz verschiedenen menschlichen Erscheinungen zu tun? Weshalb bezeichnen wir die einen als Kranken und die andern nicht?

Da gilt es vor allem den Satz festzuhalten: Geisteskrankheit besteht nie aus einem einzelnen, oder auch nur einigen Symptomen, sondern sie ist stets eine Zusammensetzung aus einer Vielheit einzelner Erscheinungen krankhafter Art. Dabei sind alle Gebiete

des Seelenlebens, wenn auch nicht gleichmäßig stark, ergriffen. Deshalb gibt es nach moderner psychiatrischer Auffassung auch keinen isolierten „religiösen Wahnsinn". Was man früher so benannte, erscheint uns heute nur mehr als ein Symptom, das gelegentlich bei den verschiedensten geistigen Erkrankungen vorkommen kann. Das Wesen der Krankheit ist aber nie mit diesem einzelnen Symptom erschöpft. Deshalb genügt auch religiöse Überschwenglichkeit usw. keineswegs, um eine geistige Erkrankung diagnostizieren zu lassen. Auch ist die Religion niemals die Ursache einer geistigen Erkrankung. Das Grundlegende ist die krankhafte Entartung der elementaren Funktion, die ihre Ursache auf körperlichem Gebiete hat. Bildet nun etwas religiöses vorwiegend den Inhalt des Bewußtseins, so wird auch in der Krankheit das Religiöse und zwar in einer durch die gestörte Elementarfunktionen des Denkens, Fühlens und Wollens entsprechend veränderten Weise in den Vordergrund treten. So finden wir denn auch bei solchen Kranken, die von Hause aus eine auf alles andere als auf das Religiöse gerichtete Denkweise hatten, in den abnormen Äußerungen ihres Geisteslebens das wiederkehren, was vordem auch schon ihr Bewußtsein erfüllte.

Aus alledem geht hervor, daß nicht so sehr der Inhalt der abnormen Erscheinungen des Seelenlebens den Maßstab dafür abgibt, ob wir es mit Geisteskrankheit im eigentlichen Sinne zu tun haben. Vielmehr ist von Bedeutung die Art und Weise der Entwicklung, der äußeren Ausprägung und des Verlaufs auffallender seelischer Vorgänge. Am wichtigsten erscheint jedoch die Einwirkung solcher Vorgänge auf die gesamte Persönlichkeit in intellektueller, ästhetischer und ethisch-produktiver Beziehung, um das „Original", in unserem Falle das „religiöse Genie", oder auch den „genialen Künstler" von geistig kranken Menschen zu unterscheiden, resp. den Nachweis für das Überschreiten der Grenze zwischen „gesund" und „krank" zu führen. Denn nicht jede Abweichung von der gewissermaßen nur konstruierbaren mittleren Linie des Normalen im Denken, Fühlen und Handeln ist als eine Krankheit zu bezeichnen. Große geistige Leistungen jeder Art, auch schöpferische Erzeugung neuer religiöser oder künstlerischer Werte (ein Vorgang, der in beiden Ausprägungen nahe Verwandtschaft zeigt), haben einen geistigen Ausnahmezustand zur Voraussetzung. Ein solcher zeigt, wie wir sahen, unter Umständen eine große äußere Ähnlichkeit mit gewissen geistigen Störungen krankhafter Art. Aber der Ausnahmezustand ist nicht das Wesentliche an der Persönlichkeit großer Menschen, er erschöpft sie nicht, während er bei den wirklich Kranken die Persönlichkeit ganz umfaßt und erfaßt und sie unter Umständen zerstörend beeinflußt. Bei diesen Geisteskranken im psychiatrischen Sinne finden wir denn auch im Vordergrunde stehend die Symptome einer Zerrüttung des Zentralnervensystems,

und bei längerem Bestehen der Krankheit eine Abnahme der intellektuellen Fähigkeiten, eine Abstumpfung des Gefühlslebens und ein Aufhören oder eine Entartung des Willens, während bei dem religiösen Genie die auffallenden geistigen Erscheinungen, die, weil sie unverständlich vorkommen, als krankhaft beurteilt werden, mit einer Steigerung der Leistung auf allen diesen Gebieten verbunden sind.

Natürlich fehlt es nicht an Übergängen von dem bloß scheinbar Krankhaften des äußeren Ausdrucks der Persönlichkeit zu wirklicher Krankheit. Das beste Beispiel dafür geben uns gewisse Formen der Hysterie, wenn diese sich mit einer ursprünglich starken religiösen Veranlagung und einer intensiv auf andere wirkenden einseitigen Steigerung der Willenskraft verbindet. Solche tatsächlich kranken Individuen können unter Umständen auf dem Wege der Massensuggestion große religiöse Bewegungen hervorrufen. Geistige Epidemien der Art gehen oft von solchen Hysterischen aus. Aber um eine dauernde und wirklich wertvolle Bereicherung des religiösen Lebens handelt es sich bei solchen Massensuggestionen nicht.

Es gibt aber auch Übergänge von dem geistigen Ausnahmezustand des religiösen Genies zu der Art des „normalen" Durchschnittsmenschen. Wenn auch diese Übergänge als fließende erscheinen mögen, so bestehen doch wesentliche Unterscheidungsmerkmale. Jener, der religiöse Heros befindet sich, um es kurz auszudrücken, mehr oder weniger dauernd in einem geistigen Zustand, der uns auffallend erscheint, während der gewöhnliche Mensch zwar solche Zustände wohl auch kennen mag, aber doch nur vorübergehend einmal von ihnen ergriffen wird. Tatsächlich kommt es bei jedem nicht ganz unsentimentalen Menschen vor, daß er in eine gehobene Gemütsverfassung gerät, ähnlich einer künstlerischen Ekstase, in dem ihm alles Irdische fernzuliegen scheint, und er ganz von der Größe eines momentanen Eindrucks oder einer großen Aufgabe beherrscht wird. Die Instinkte des Trieblebens wie auch die kleinen Sorgen und Hemmungen des Alltagslebens treten vor dem übermächtigen Einfluß dessen, was die Ekstase bewirkt, so zurück, daß sie vorübergehend garnicht zu existieren scheinen. Aber mit dem Nachlassen der äußeren Einwirkung des Religiösen verliert sich allmählich auch die gehobene Stimmung, der Mensch kehrt zu der nüchternen Betrachtung des Alltagslebens zurück. — Ganz besonders in den Jahren der Entwicklung zum erwachsenen Menschen, in der „Pubertätszeit", werden bei vielen sensibel veranlagten jungen Leuten solche Zustände stärkerer religiöser Ergriffenheit beobachtet. Manche Forscher in der Psychologie haben mit Recht darauf hingewiesen, daß es sich hier vielfach um Vorgänge seelischer Art handelt, die in einem Zusammenhang mit der Entwicklung der Sexualität stehen. Wie denn überhaupt die inneren Beziehungen zwischen Sexualleben und religiöser Inbrunst in der Psyche

des Menschen von jeher eine große Rolle gespielt haben. Es liegen da viele interessante Probleme vor, die auch für eine geschichtliche Betrachtung eine nicht geringe Bedeutung besitzen. Es sei nur an die im Altertum häufige, bei manchen Völkern konstante und auch heute noch in gewissen sektiererischen Bewegungen eine Rolle spielende Verquickung religiösen Kults mit sexuellen Dingen erinnert! Doch können wir auf diese schwierige und in vieler Hinsicht noch nicht genügend geklärte Frage hier nicht näher eingehen.

Wieder anderer Art ist die Erscheinung, daß manche Menschen in höheren Jahren starke religiöse Neigungen zeigen, die sie früher nie hatten. Hier liegt wohl nur selten etwas im tieferen Sinne Religiöses zu Grunde; deshalb bedeutet es auch meist keine wirkliche Bereicherung des Innenlebens um sittlich wertvolle seelische Vorgänge. Vielmehr haben wir darin den Ausdruck einer Abschwächung des Willens und der Intelligenz zu sehen. Die kritische Betrachtung der Dinge, die außerhalb der Erfahrung liegen, hat abgenommen. Das Gemütsleben ist einer Veränderung nach der Seite des schwächlich sentimentalen hin unterworfen, die verloren gegangene Fähigkeit zu tatkräftigen Willensäußerungen begünstigt die Neigung zu beschaulicher Betrachtung. Wo es zu direktem Altersschwachsinn kommt, sehen wir die Frömmigkeit häufig in dem Zerrbild kindischer Frömmelei sich äußern. Aber auch bei anderen geistigen Defektzuständen ebenso wie bei dem angeborenen Schwachsinn, vor allem aber in geradezu typischer Weise bei dem epileptischen Schwachsinn, begegnen wir solchen Erscheinungen, die unter dem Namen krankhafte Bigotterie den Psychiatern geläufig sind. Wie wenig diese Art religiöser Betätigung mit wirklicher Frömmigkeit zu tun hat, zeigt sich in dem charakteristischen Widerspruch zwischen dem äußeren Wesen und Gehabe solcher Individuen und dem Tiefstand ihrer ethischen Entwicklung. Wenn bei gewissen Geisteskranken, den an degenerativem Schwachsinn leidenden, (auch moral Insanity genannt), solche Bigotterie als eine Teilerscheinung ihres geistigen Defektzustandes anzusehen ist, so begegnen uns aber auch im täglichen Leben häufig genug Formen von rein äußerlicher Frömmigkeit, ohne daß etwas krankhaftes zugrunde zu liegen brauchte, als Ausdruck einer allgemeinen Minderwertigkeit der Charakteranlage. Es ist das wieder ein Beispiel dafür, wie sehr die Äußerungen krankhafter geistiger Zustände oft nur Verstärkungen einer auch innerhalb der Grenze des „Normalen" vorkommenden Minderwertigkeit sind.

Wir wollen nun die Anwendung der religionspsychologischen Methoden, wie wir sie im vorstehenden aufgezeigt haben, an einigen besonderen Formen ungewöhnlicher Äußerungen religiösen Lebens studieren. — Das beste Beispiel auffallender Steigerung der religiösen Betätigung bietet uns der Typus des sogen. Heiligen. — Wenn wir recht verstehen wollen,

was Heiligkeit ist, so müssen wir uns auch mit dem beschäftigen, was gewissermaßen den Weg zur Heiligkeit bildet. Wir meinen die plötzliche Bekehrung, die momentan erfolgende, dauernde Umwandlung einer vorwiegend auf das Irdische gerichteten Weise des Denkens, Fühlens und Wollens in eine ganz ausschließlich Übersinnliche. In den meisten Sekten spielt die Bekehrung auch noch heute eine Rolle. In der Geschichte der Heiligen resp. in den Heiligenlegenden bedeutet die Bekehrung den entscheidenden Augenblick in dem Leben des Individuums. Es ist begreiflich, daß die Mehrzahl der nüchtern denkenden und fühlenden Menschen solchen Bekehrungen skeptisch gegenübersteht. Handelt es sich doch um eine so ungewöhnliche und schwer verständliche Erscheinung im seelischen Geschehen, daß man leicht geneigt ist, sie für eine Täuschung, zum mindesten für einen Selbstbetrug, oder auch für einen krankhaften Vorgang zu halten. Gewiß gibt es auch Scheinvorgänge dieser Art. Z.B. erleben wir bei Alkoholikern, die geistig geschwächt und dadurch leicht bestimmbar und „gefühlsduselig" geworden sind, unter Umständen eine Art Bekehrung. D.h.: der Trinker unterliegt ohne weiteres der suggestiven Einwirkung eines religiösen Einflusses besonders in Massenversammlungen, aber er fällt aus einem Extrem ins andere und unterliegt ebenso schnell wieder den entgegengesetzten Einflüssen, sobald solche einseitig auf ihn wirken. Ähnliche Vorgänge kennt jeder Psychiater bei gewissen Schwachsinnsformen besonders jugendlicher Personen, bei denen eine Art Sensationssucht mit Leichtbestimmbarkeit zusammenwirkt. — Demgegenüber ist aber nicht zu leugnen, daß es auch wirkliche Bekehrungsvorgänge echt religiöser Art gibt. Doch ist eine bestimmte seelische Disposition ein Erfordernis für das Zustandekommen solcher Erscheinungen ungewöhnlicher Art. Die zugrunde liegenden inneren seelischen Vorgänge sind zu kompliziert, als daß wir sie exakt beschreiben könnten. Für die naturwissenschaftliche Betrachtung des Psychologen ist es aber sicher, daß auch hier der Ablauf des seelischen Geschehens, der an die entsprechenden nervösen Zentralorgane gebunden ist und für unsere Erfahrung sich nur in körperlichen Vorgängen (Sprache, Geste, Mimik ꝛc.) äußert, ein gesetzmäßiger ist und das Eingreifen übernatürlicher Faktoren nicht als Voraussetzung erscheinen läßt.

Wenn wir nun einen Menschen als im religiösen Sinne heilig bezeichnet finden, so bedeutet das folgendes: Eine solcher Mensch besitzt eine auf direkte subjektive Erfahrung gegründete, intuitive Überzeugung von dem Vorhandensein eines höheren göttlichen Wesens, mit dem er sich auf das engste verbunden fühlt, und zwar so, daß diese religiöse Überzeugung das Bewußtsein völlig ausfüllt, damit aber alle anderen Bewußtseinsinhalte unterdrückt oder doch in ihrer subjektiven Bedeutung mehr oder weniger einengt. So bietet sich uns folgendes Bild des Seelenzustandes eines Heiligen: Der Heilige denkt nichts, spricht nichts, als über

Gott (resp. über das religiöse Prinzip, das die Stelle der Gottheit ausfüllt). Was für ihn existiert, ist entweder Gottes Werk, Gott wohnt in ihm, offenbart sich in ihm, oder es ist nicht für ihn vorhanden. Aller Egoismus, alle auf Befriedigung materieller Triebe und Wünsche gerichteten geistigen Regungen scheinen zu schwinden, die Seele geht auf im Ewigen, in Anbetung, in andächtiger Versenkung. Alle Tugenden, das heißt: alle menschlichen „guten" Eigenschaften, deren höchste Potenz man in der Gottheit erkennt, mehren und verstärken sich, die negativen, ungöttlichen, „schlechten" Eigenschaften und Instinkte schwinden. In den höchsten Graden kommt es zur Ekstase als intensivster Form der andächtigen Hingabe an das Übersinnliche, zur völligen Negierung des Körpers und seiner Bedürfnisse, d.h. zur Askese in ihrer schärfsten Ausprägung, zur „Opferung des Leibes" unter Schwinden alles Schmerzgefühls. Hier gelangen wir zu den Zuständen, bei denen wir genötigt sind, kritisch vorzugehen und auf krankhafte Grundlagen zu fahnden. Wir betrachten zunächst nacheinander die verschiedenen Grade der Heiligkeit in ihren psychologischen Grenzen und suchen dann die Trennung derselben gegenüber dem Pathologischen festzusetzen.

Das Primäre bei solchen Zuständen religiöser Erhobenheit ist oft eine Ekstase des Gefühls. Der Heilige fühlt sich in einer ihm selbst meist unerklärlichen Weise beseligt, über das Irdische hinausgehoben; er glaubt zu träumen, er sieht „den Himmel offen" und hört die Stimme der Gottheit. Damit ist die Grenze zum Krankhaften bezeichnet. Wenn auch nicht jede Halluzination oder Vision, wie auch nicht jede Ekstase, besonders wenn sie nur vorübergehend auftreten, als krankhaft anzusehen sind, so müssen wir doch in dem geistigen Zustand, der einer hochgradigen Ekstase entspricht, eine pathologische Veränderung des seelischen Geschehens erblicken. Bezeichnend ist es, daß diese Ekstasen der Heiligen vorwiegend bei allgemeiner körperlicher Schwäche vorkommen. Monatelanges Fasten, Entbehrungen aller Art, Schlaflosigkeit ꝛc., wie es bei religiös überreizten Menschen das gewöhnliche ist, bedingen eine erhöhte Disposition des Zentralnervensystems für krankhafte Vorgänge speziell auf dem Gebiet der Sinneswahrnehmungen.

Auch das Streben und Wollen ist bei den Heiligen in einer charakteristischen Weise beeinflußt. Das starke Glücksgefühl macht ihn altruistisch in einem Grade, der der Umgebung als ungewöhnlich, wenn nicht als unvernünftig auffallen muß. Es ist ihm ein Bedürfnis, seine Feinde intensiv zu lieben, Mißhandlungen zu ertragen, die nur sein Glücksgefühl zu steigern geeignet sind, ja ganz besonders das Abstoßende und Häßliche zu lieben und es geradezu aufzusuchen. Die Geschichte mancher Heiligen, speziell der Märtyrer, lassen uns diesen Zug sehr ausgeprägt erkennen. Nicht selten steigert sich das paradoxe Bedürfnis, das absolut Un-

ästhetische, z.B. ekelhafte Gebrechen, zum Gegenstand besonderer Zärtlichkeit zu machen, zu einem solchen Grade und ist so einseitig ausgeprägt, daß wir auch hier krankhafte Vorgänge des Seelenlebens zur Erklärung heranziehen müssen.

Sicher aber der wichtigste Zug in der Psychologie der Heiligkeit ist die Askese. Wir verstehen unter Askese im weitesten Sinne das Streben nach einer Erziehung der körperlichen Funktionen zu einer absoluten Unterordnung derselben unter das Geistige. Es ist das ein sehr interessantes Gebiet des menschlichen Seelenlebens, mit dem wir es hier zu tun haben. Askese in ihrer mildesten Form ist die Reaktion eines energischen Temperaments, welches keinen Geschmack an einem zu leichten, bequemen Leben findet. Dieser seelische Zug ist das Resultat einer besonderen Charakteranlage. Er braucht nicht unbedingt auf dem Boden eines religiösen Ausnahmezustandes zu erwachsen. Vielmehr findet er sich sehr häufig bei Personen mit einer Neigung zu ernster, schwerer Lebensführung und bildet sich dann meist im Kontrast zu der Lebensführung in der eigenen Familie sowie in der sonstigen engeren und weiteren Umgebung heraus. Diese so gearteten Individuen sind meist innerlich unbefriedigt. Der Komfort stößt sie ab, die Genüsse erscheinen ihnen schal und leer und nach einem psychologischen Gesetz der Kontrastwirkung suchen sie Befriedigung und finden sie auch zuweilen in einem Leben der Mühe und Entbehrung bis zur Selbstquälerei hin. Wo sich diese Charaktere vergesellschaften mit einem intensiven religiösen Denken nnd Fühlen, da wird dann der Prototyp dessen geschaffen, was wir unter dem heiligen Asketen kennen lernten. Noch bekannter und vielleicht häufiger als diese Asketen aus natürlicher Anlage sind diejenigen, die es erst aus einem Überdruß an dem bis dahin ungestört genossenen Wohlleben werden. .Die Empfindung für die Reize der allzugewohnten Genüsse stumpft sich ab, verkehrt sich in eine mit Unlustgefühlen verknüpfte, und nun wird erst wieder Befriedigung gefunden in dem Entbehren und dem freiwilligen Entsagen dessen, was bisher unentbehrlich erschien. Allen diesen wie auch den weiteren Formen der Askese ist das eine gemeinsam, daß das Streben nach Selbstbeschränkung und Selbstquälerei in seinem Resultat eine ausgesprochene Befriedigung enthält. Deshalb wird die Askese angestrebt und begehrt; ihre Versagung oder Behinderung befriedigt nicht etwa in dem Sinne, daß der nach Askese strebende sich nun mit Genugtuung sagen könnte, er habe das seinige getan, um zu ihr zu gelangen, sei aber ohne seine Schuld daran verhindert worden. Befriedigend und innerlich befreiend wirkt vielleicht mehr nur die wirklich vollzogene Askese, sofern sie echt ist. Gerade in der tatsächlichen Befriedigung, die sie gibt, erkennen wir die Echtheit der wirklichen Askese gegenüber einer nur äußerlich mit ihr zu vergleichenden Form der Selbstquälerei, wie wir sie z.B. in einer

typischen Weise oft bei Hysterie resp. bei der hysterischen Charakteranlage finden. Diese „Pseudoaskese" entspringt einer krankhaften Verbitterung, einem gewissen Trotz, der das gebotene Gute nicht annehmen will, der es eher schlecht haben will, als daß er zugeben müßte, keinen Grund zu Klagen zu haben. Wenn bei ihr eine gewisse Befriedigung möglich ist, so handelt es sich doch nicht um eine innere Genugtuung durch die freiwillig übernommenen Leiden, sondern nur um eine äußere Genugtuung über den nach außen hin erreichten Effekt, vor allem über die Aufmerksamkeit, die seitens der Umgebung der scheinbaren Askese gewidmet wird. Sobald dieses Ziel nicht erreicht wird, entfällt für den Hysterischen jede Befriedigung durch die nun nutzlos vollzogene Askese. Wir wollen nicht behaupten, daß nun bei Hysterischen eine echte Askese überhaupt nicht möglich sei. Vielmehr begegnen wir ihr auch bei manchen Heiligen, die wir aus anderen Anzeichen für hysterisch zu halten genötigt sind.

Eine Analogie zu solcher Askese und der durch sie bewirkten Befriedigung ist der Genuß, den viele energische Naturen darin finden, morgens durch ein kaltes Bad oder dergl. sich mit einer gewissen Brutalität die angenehme Empfindung der Bettwärme zu vertreiben. Hierhin gehört auch die gesucht asketische Lebensweise von Dichtern und sonstigen Geistesarbeitern alter und neuer Zeit, und auch von Feldherrn, wie es z.B. vom Grafen Häseler erzählt wird. — Die Kirche des Mittelalters hat den Trieb zur Askese systematisiert durch ins Einzelne gehende Vorschriften und ihn auch intellektuell zu begründen versucht. Es sollte durch planmäßige Askese moralische Reinheit erzielt werden. Diese Vorschriften, die in erster Linie natürlich für die beschaulichen Orden bestimmt waren, wurden von religiös überreizten Gemütern übertrieben bis zur raffiniertesten Selbstquälerei. Auch hier sehen wir, wie ein an sich durchaus nicht krankhafter Zug des menschlichen Seelenlebens durch seine Verquickung mit religiöser Überspanntheit ins Krankhafte entartet. Oft mag eine zunächst noch normale, aber übertrieben gewissenhafte Askese ein Nervensystem von geringerer Widerstandskraft zerrüttet haben, sodaß damit der Boden für die wahnwitzigen Übertreibungen der Askese geschaffen wurde, wie wir sie in den Geschichten der Heiligen so vielfach finden. Hier ist es oft ohne Zweifel zu einer direkten Umkehrung des körperlichen Schmerzgefühls in eine Lustempfindung gekommen. Ich will den Leser verschonen mit den oft recht unerquicklichen und unästhetischen Einzelheiten, an denen diese Geschichten reich sind. Es sei nur an das eine Beispiel des Simon Stylites, eines der „Säulenheiligen", erinnert, der Jahre seines Lebens auf der Plattform einer ganz schmalen, hohen Säule zubrachte.

Verwandtschaft mit der Askese besitzen die weiteren „heiligen" Tugenden Armut und unbedingter Gehorsam, die ja auch bekannte Postulate des Ordenslebens geworden sind. Auch in diesen Idealen resp.

in ihrer Befolgung haben wir gewiß nichts an sich krankhaftes zu erblicken. Doch haben auch sie vielfache Übertreibungen und Verzerrungen erlitten. Wo hier die Grenzen zwischen Krankheit und Gesundheit liegen, das zu ermitteln, bedarf es einer Betrachtung der zu Grunde liegenden Motive. Denn nicht das Unverständliche ist krankhaft, sondern nur das auf dem Boden einer pathologischen Veränderung des Zentralnervensystems erwachsene. — Ähnliches gilt für das Ideal der Reinheit und im engeren Sinne der Keuschheit. Auch hier stehen den ganz normalen sittlichen Bestrebungen religiös stark empfindender Individuen die bizarren Übertreibungen psychopathisch veranlagter Ekstatiker oder direkt schwachsinniger Kranker gegenüber. Um nur ein Beispiel zu nennen: der heilige Aloysius von Gonzaga sah aus Gründen der Keuschheit seine eigene Mutter von seinem 12. Lebensjahr an nicht mehr an!

Es liegt nun nahe, eine Bewertung dieser eigenartigen Zustände, wie wir sie in vorstehendem schilderten, zu vollziehen. Da unsere ganze Betrachtung sich bemühte, aus prinzipiellen Gründen eine rein exakte zu ein, d.h.: eine nach den Methoden der naturwissenschaftlichen Seelenkunde vorgehende, so kann die Wertbeurteilung, die wir wenigstens kurz berühren wollen, auch nur eine solche nach exakten Gesichtspunkten sein. Als solche bieten sich uns die Bedürfnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie sich bei einer soziologischen gesellschaftswissenschaftlichen Betrachtung desselben darstellen. Also nicht um eine theologisch-ethische Beurteilung kann es sich für uns handeln.

In der angedeuteten Weise nach sozialen Maßstäben gemessen, kann in der einfachen Steigerung religiöser Tugenden wie Gottesliebe, Barmherzigkeit, Reinheit, Askese ꝛc. zu ausgesprochener Einseitigkeit nichts wertvolles gefunden werden. Es geschah zu anderen Zeiten und unter ganz anderen Voraussetzungen, nämlich denen des Dämonenglaubens, daß gerade in den extremsten Steigerungen religiöser Tugenden die reinsten Früchte der Heiligkeit gesehen wurden. In dieser fast abergläubisch zu nennenden Überschätzung ekstatischer Zustände mag es zum großen Teil begründet sein, daß so viele epileptische, hysterische und schwachsinnige Individuen, die ohne jeden sozialen Nutzen waren, damals zu Heiligen kreiert wurden. — Durch die größere Berücksichtigung des sozial wertvollen bei einer Beurteilung religiöser Erscheinungen hat es sich im Lauf der Zeit ergeben, daß von allen heiligen Tugenden die der Barmherzigkeit heute fast allein noch in einem unbeschränkten Ansehen steht. Die großen und guten Wirkungen einer alle eigenen Interessen opfernden Mildtätigkeit, das anregende belebende Beispiel, das sie gibt, ihre eminente schöpferische Kraft auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge, alles das müssen wir in Geschichte und Gegenwart sehr hoch einschätzen. Ohne die persönliche charitative Selbstaufopfe-

rung so vieler groß angelegter Menschen wäre manche Einrichtung der öffentlichen Wohltätigkeit, deren Segnungen wir genießen, sicher niemals zu Stande gekommen. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß wir hier (zum erstenmal) einer „heiligen" Eigenschaft begegnen, der wir einen großen Wert auch von unserem Standpunkte nicht absprechen können. Aber wir müssen hinzufügen: Im einzelnen Falle! Ganz anders fällt unser Urteil aus, wenn wir versuchen wollten, das gewiß ideale Verhalten des sich rückhaltlos der religiösen Barmherzigkeit Widmenden zur allgemeinen Regel zu erheben. Es ist die harte Wirklichkeit, die sich erfahrungsgemäß mit den Zielen einer rein idealen, das praktische vernachlässigenden Nächstenliebe nicht verträgt. Für diese heilige, alle Hindernisse überwinden wollende Liebe mag es eine schmerzliche Enttäuschung sein, zu erfahren, daß sie unzweckmäßig und schädlich sein kann. Sie entfaltet, weil sie sich auf die Umgebung richtet, bestimmte Wirkungen auf dieselbe, und diese Wirkungen gestalten sich zum größten Teil unabhängig von der subjektiv guten Absicht des Wohltäters nach der wirklichen Beschaffenheit der Umgebung. Es hat seine tieferen Gründe der Überlegung und Zweckmäßigkeit, daß sich in der natürlichen Welt zu allen Zeiten das Bedürfnis herausstellte, die soziale Wohltätigkeit zu organisieren und zu reglementieren. Die Gefahr des Mißbrauchs, der Ausnutzung zu ungerechtfertigten Zwecken liegt zu nahe, weil die Welt nicht aus lauter Heiligen besteht. Insofern erkennen wir in dem Ideal einer rückhaltlosen Opferung des eigenen Ich zum Wohl anderer eine subjektiv große Eigenschaft, die als Einzelfall anregend und begeisternd wirken und damit der allgemeinen charitativen Betätigung die für sie unentbehrliche persönliche Note verleihen kann, die aber niemals als allgemeine Regel für das Verhalten der Gesamtheit aufgestellt werden darf. Doch möchten wir niemals die „heilige", schrankenlose und unbedenkliche Barmherzigkeit vermissen. Ihre Träger gehören sicher zum Teil zu heroischen Naturen, von denen wir eingangs sprachen. Geschichte und eigene Erfahrung lehren uns, daß sie oft Bahnbrecher für den Fortschritt humaner Kultur gewesen sind. Sie haben viele neue Werte geschaffen, den Blick für unbekannte Möglichkeiten des Guten geöffnet und die Mitwelt durch das Feuer ihrer heiligen Begeisterung, ihres heroischen Optimismus mit fortgerissen. Hier finden wir auch vom naturwissenschaftlich-psychologischen Standpunkt aus die reinsten und größten Früchte der Heiligkeit. — Dem gegenüber erscheint uns die sinnlos gesteigerte Askese in ihrer absoluten praktischen Unfruchtbarkeit als etwas krankhaftes, als eine bemitleidenswerte Verirrung, während sie dem Mittelalter als etwas direkt Göttliches imponierte.

Während nun die geschilderten Zustände der „Heiligkeit" als Dinge der Vergangenheit uns erscheinen und tatsächlich in der Art auch nur selten

mehr zur Beobachtung gelangen, gibt es bis in die neueste Zeit Erscheinungen, die wir zu den abnormen resp. krankhaften Zuständen religiösen Geschehens rechnen müssen. Dabei handelt es sich aber um ungewöhnliche Erscheinungen religiösen Lebens nicht so sehr beim einzelnen Individuum als bei einer Masse von religiös begeisterten Menschen. Wir meinen die geistigen Massenepidemien, die wir schon einmal erwähnten. Es sind das sehr interessante Erscheinungen, die der Psychologie der Masse eine Reihe schwieriger und bis heute noch wenig gelöster Probleme aufgeben. Zu solchen religiösen Epidemien müssen wir aus der Geschichte rechnen den Kinderkreuzzug (vielleicht die Kreuzzüge überhaupt zum Teil), die Veitstanzbewegungen im 13. Jahrhundert, die Flagellantenaufzüge im 12. bis 15. Jahrhundert, in neuerer Zeit die russischen Sekten, die es in Menge gibt, und die Duchoborzen in Kanada. Im einzelnen hierauf einzugehen ist ganz unmöglich. Das Material ist so groß, daß ganze Bücher damit angefüllt werden könnten. Auch der Vergleich mit geistigen Massenbewegungen nicht ausgesprochen religiöser Art liegt sehr nahe und bietet viele interessante Probleme. Wir wollen hier nur ein Beispiel seelischer Massenerkrankung (denn darum handelt es sich) mit religiöser Grundstimmung erwähnen, das sich im Jahre 1907 in Kassel und Umgebung abspielte. Die Zeitungen berichteten damals darüber. Die psychische Infektion wurde in jenem Fall vermittelt durch 2 Schwestern, Norwegerinnen, die man als religiöse Fanatikerinnen mit Disposition zu hysterischer Ekstase auffassen muß. Sie kamen von ihrer Heimat über Hamburg nach Kassel, wo sie augenscheinlich eine für ihre krankhafte Art sehr empfängliche Bevölkerung antrafen, besonders, nachdem sie ihre Propaganda, wenn man es so nennen darf, auf das umliegende Land verlegt hatten. Es ist bekannt, daß die hessische Bevölkerung außerordentlich für die Sektenbildung disponiert ist, wie wir es oft bei etwas schwerblütigen, ernst angelegten Rassen finden. So waren es denn auch zuerst die sog. Gemeinschaftsleute und ähnliche religiös mehr oder weniger überspannte Sektierer, die sich der neuen Bewegung anschlossen. Bald aber dehnte dieselbe ihren Einfluß in die weitesten Kreise der ländlichen Bevölkerung aus, und wenn es auch vorwiegend die Frauen und Halberwachsene waren, die der psychischen Ansteckung widerstandslos unterlagen, so sind damals doch ganze Dörfer in einem religiösen Taumel gewesen, der eine für unsere heutige Zeit recht bedauerliche Erscheinung seelischer Massenerkrankung darstellte. Die einzelnen Versammlungen verliefen ziemlich gleichmäßig. Sie begannen mit lautem Beten der führenden Persönlichkeiten, dem sich immer mehr Teilnehmer der Versammlung anschlossen, dann fing mit einemmale erst der eine, dann der andere der Beter an, in Zungen zu reden, d h.: es wurde in unverständlichen Lauten und Silben mehr gelallt als gesprochen,

und dann erfolgte die Auslegung des Zungenredens. Damit wurde bald der Höhepunkt der Versammlung herbeigeführt, indem die Auslegung durch ihren fanatischen Charakter zunächst einzelne Teilnehmer und nach und nach die ganze Versammlung mit wenigen Ausnahmen in einen Zustand förmlicher Raserei versetzte. Dabei war der wirkliche Inhalt der Auslegung ein äußerst dürftiger. Er beschränkte sich darauf, daß Christus in der Nähe sei, daß man ihn höre, daß er rede, daß er gleich erscheinen müsse. Auch der „Geist" spielte eine große Rolle, ganz im Sinne des mittelalterlichen Dämonenglaubens. Satanas fuhr sichtbar in die wie rasend sich gebärdenden Menschen hinein und wurde durch verstärktes Schreien wieder hinausgetrieben. Bei den nervös besonders Reizbaren, deren aber oft eine Menge dagewesen zu sein scheinen, kam es zu Krämpfen hysterischer Art, zu Hinstürzen und lautem eintönigen Schreien. Das Ansteckende dieser Massenhysterie erinnert ohne Frage an die bekannte Erscheinung der Epidemien von Veitstanz, wie sie in Schulen zuweilen vorkommen. Doch spielen sich die Vorgänge, wie wir sie eben schilderten, vorwiegend auf seelischem Gebiet ab, während es bei dem Veitstanz sich zwar auch um eine Ansteckung auf psychischem Wege handelt, die Krankheitssymptome sich aber hauptsächlich auf körperlichem Gebiet bewegen. Bei der geistigen Massenepidemie sind es zuerst die zahlreichen pathologischen Naturen solcher besonders disponierten Volksteile, die ergriffen werden Als solche fungieren Paranoiker (d.h.: mit fixierten Wahnsystemen behaftete) ferner Hysterische, Epileptiker und schwachsinnige Degenerierte. Diesen folgt dann die große Schar derer, die man in diesem Zusammenhang wohl die „Schwachen im Geist" nennen darf, Individuen, die wie weiches Wachs zu formen sind und allen starken suggestiven Einwirkungen unterliegen, ohne Widerstand leisten zu können. Wir müssen aber auch davon abgesehen immer bedenken, daß das, was man Volksseele nennen kann, sicher noch etwas anderes darstellt als etwa die bloße Summe der Einzelseelen. Wir können darauf nicht näher eingehen.

Wir wissen jetzt, daß wir die ganz merkwürdigen und in unserer Zeit unerhört scheinenden Vorgänge in Hessen usw. mit den naturwissenschaftlichen Begriffen Suggestion und Hypnose erfassen, wenn auch noch nicht völlig erklären können. Bezeichnend ist es ja, daß in der Hauptsache die unkritischsten Gemüter und unselbständige Naturen ergriffen werden. Auch ist es nachweisbar, daß Ermüdung, Unterernährung und dergl. erschöpfende Einflüsse die Disposition wesentlich steigern, was wiederum auf die in letzter Linie körperliche Grundlage aller dieser krankhaften Erscheinungen auf seelischem Gebiet hinweist.

Wir haben versucht, die krankhaften Äußerungen religiösen Lebens in ihrer Vielgestaltigkeit zu schildern. Dabei leitete uns das Bestreben, sie

von den nur ungewöhnlichen, aber nicht direkt abnormen Erscheinungen der Art zu trennen. Wo tatsächlich krankhafte Äußerungen religiösen Lebens vorliegen, da dürfen wir nicht die Erzeugung nur religiöser und sittlicher Werte erwarten. Naturwissenschaftlich ausgedrückt: *Krankhafte Religiosität, sowohl als individuelle wie als Massenerscheinung, ist eine sozial unproduktive, wenn nicht schädliche Erscheinung.* Deshalb sollten geistig schwach veranlagte, übermäßig suggestible und nervös minderwertige Menschen stets vor einer allzu lebhaften religiösen Betätigung, zu der sie nur allzu sehr neigen, behütet werden. Die starke Erregung des Denkens, Fühlens und Wollens durch die intensive Beschäftigung mit der *mystischen Seite der Religion* (um diese Seite handelt es sich hier!), mit dem Übersinnlichen, bildet für diese Individuen mit schwankendem seelischen Gleichgewicht eine stete Gefahr, ins Krankhafte zu gleiten.

Geistige Vollentwicklung und geistige Gesundheit bilden die günstigsten Bedingungen für das Entstehen der höchsten und wertvollsten Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens, zu denen wir die religiösen Vorgänge in ihren reinen Formen zu rechnen haben. Deshalb stellen wir den Satz auf: *Krankhafte Steigerungen religiösen Lebens können niemals als solche eine Bereicherung der Religion bedeuten, vielmehr bilden sie eine stete Gefahr für den inneren Wert und die äußere Wirksamkeit religiöser Vorgänge.* Trotzdem sind schon große religiöse Wirkungen von Menschen ausgegangen, deren schwaches Nervensystem der Gewalt ihrer inneren Erregung kaum gewachsen schien, sodaß die Lebhaftigkeit ihres religiösen Empfindens zuweilen die Grenze des Gesunden zu überschreiten drohte. Doch sind solche Steigerungen religiösen Lebens nicht von grundlegender Bedeutung für das Wesen echter Frömmigkeit. Vielmehr haben wir in ihnen nur *krankhafte Begleiterscheinungen stark gefühlsbetonter innerer Vorgänge zu erblicken, deren allgemein menschliche Bedeutung durch die körperliche Schwäche ihrer Träger nicht erschüttert werden kann.*

Berichte.

Der italienische Modernismus.

Sein Wesen, seine Bedeutung, seine Aussichten.

Von **Otto Lempp.**

(Fortsetzung.)

3. Auf ein anderes Gebiet kommen wir bei der Erörterung der modernistischen Bewegung, in deren Mittelpunkt der Exprieſter und Mitglied der Abgeordnetenkammer Romolo Murri steht. Freilich sind die Bewegungen nicht so getrennt, daß nicht Murri an den Bestrebungen der Battaglie d'oggi und Avolio an der demokratisch christlichen Bewegung regen Anteil nähme, und in beider Gefolgschaft weithin dieselben Leute zu finden wären. Überhaupt ist die Scheidung der verschiedenen Gruppen nicht so zu verstehen ist, als handle es sich um lauter reinlich getrennte Lager; es sind nur verschiedene reformkirchliche Tendenzen damit unterschieden, die praktisch überall durcheinander gehen und die verschiedenartigsten Kombinationen eingehen können eben deshalb, weil so wenig äußere Organisation unter den jetzigen Verhältnissen möglich ist, die die einzelnen zu bestimmter Stellungnahme zwingen würde. So bleiben alle Gruppierungen fließend und unbestimmt, und es gibt Leute wie Semeria, die so ziemlich an allen Bewegungen gleichmäßig beteiligt sind. Die Bewegung Murris unterscheidet sich von den andern deutlich durch ihren streng politischen Charakter. Ihre Entstehungsgeschichte und wechselnden Schicksale sind neuerdings in dem Wörterbuch: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" in dem Artikel: Katholisch-Sozial, sehr eingehend geschildert; ich kann deshalb über diese äußere Geschichte der Bewegung rasch weggehen. Es kommt hier nur darauf an, die Motive dieser Richtung des Modernismus, ihr Verhältnis zur Kirche und zu den anderen Richtungen klarzulegen.

Die Entwicklung des politischen Modernismus ist ganz besonders typisch für die Entstehung des Modernismus überhaupt. Als im Jahre 1898 ein Kreis von jüngeren Klerikern mit Murri an der Spitze die Organisation der Democrazia cristiana gründete, wollten sie als begeisterte Katholiken dem Christentum und der Kirche eine neue Waffe zur Eroberung des in Materialismus und Atheismus versunkenen italienischen Volks in die Hand drücken. So fern lang ihnen der Gedanke einer kirchlichen Opposition. Die aufstrebenden Elemente des jungen Königreiches, die demokratische und sozialistische Partei, waren von einer radikalen Kirchen- und Religionsfeindschaft, da der Vatikan den Anspruch auf die weltliche Herrschaft über Rom nicht aufgab und so die Grundlagen des Königreiches nicht anerkannte. Ihnen gegenüber wußten die alten klerikalen Organisationen nur mit Protesten gegen den Staat überhaupt und gegen die kirchenfeindlichen Tendenzen dieser Parteien zu antworten. Nun glaubten die jungen christlichen Demokraten, daß die Kirche dem italienischen Vaterland mehr zu bringen habe als leeren Protest, daß sie dazu berufen sei, in das moralisch zerrüttete, in Materialismus und spießbürgerlichem Opportunismus

versunkene Parteiweisen neuen Idealismus, christliche Sittlichkeit und christliche Religiosität einzupflanzen. Das sollte die Aufgabe der jungen Partei sein. Aber dazu mußte sie sich ganz auf den Boden des modernen Staates stellen; dazu mußte sie die Grundlagen der modernen Kultur anders studieren, als es in den weltfremden theologischen Seminarien möglich war; sonst konnte sie die Konkurrenz mit den anderen Parteien nicht aufnehmen. Darum hatte die Bewegung mit ihrer Zeitschrift „Cultura soziale" eine ausgesprochen kulturelle Tendenz.

Der Vatikan verhielt sich zuerst durchaus zustimmend. Aber bald erregten die demokratischen und modernen Ideen der Partei Bedenken bei der jesuitisch beeinflußten Kurie, und sie wollte sich den Einfluß auf ihre Entwicklung sichern, indem sie sie zum Eintritt in die offizielle, unter geistlicher Leitung und Aufsicht stehende Organisation der Opera dei congressi zwang (im Jahre 1902). Widerstrebend unterwarf sich die Partei; aber das überraschende Ergebnis war, daß die Jungen auch in dieser Organisation den ausschlaggebenden Einfluß bekamen. Nun ging Pius X. mit energischen Maßregeln vor (das einzelne vgl. RGG III, Sp. 1014f.). Mit den schroffsten Mitteln der Absetzung, Suspension und Exkommunikation verfolgte er jeden Versuch einer freien, kirchlich unabhängigen sozialen Organisation, obgleich sie ganz im Interesse der Kirche zu wirken bestimmt waren. An ihre Stelle setzte er im Jahre 1905 die „katholische Aktion", eine auf dem Prinzip strengster hierarchischer Unterordnung aufgebaute soziale und politische Partei. Gerade das Prinzip der politischen Autonomie, welches der Partei Murris die Voraussetzung der Wirksamkeit in einem modernen Staat schien, ist für die Kurie, die von den Gliedern der Kirche Unmündigkeit in jeder Frage auch des politischen Lebens und Anerkennung ihrer Autorität auf jedem Gebiet verlangt, etwas, was sie nie anerkennen kann. Darum gibt es für sie soziale Wirksamkeit nur in patriarchalisch autoritärer Form.

So geschah es, daß die Kurie durch ihre starre Politik die so begeisterten Katholiken und treuen Anhänger der Kirche zur Opposition geradezu gezwungen hat, obgleich sie bereit waren, bis zum Äußersten nachzugeben. Nach seiner Suspension erklärte sich Murri bereit (vgl. seine Schrift: La mia posizione nella Chiesa e nella Democrazia, S. 18f.), seine ganze Tätigkeit zu opfern, sich jeder schriftlichen und persönlichen öffentlichen Aktion zu enthalten, und eine allgemeine Erklärung seiner Anhänglichkeit an die Kirche und an die Autorität des Papstes abzugeben; nur solle man von ihm keinen Widerruf verlangen über Dinge, die er gewissenshalber nicht widerrufen könne. Auch diese äußerste Nachgiebigkeit genügte der Kurie nicht, obgleich gegen Murri zugestandenermaßen gar keine Anklage wegen falscher Lehren, die zu widerrufen wären, vorlagen, sondern nur Anklagen, die seine politische Wirksamkeit betrafen. Die Kurie hat es also mit Gewalt auf einen Gewissenskonflikt hingetrieben, und die Opposition hat erst da begonnen, wo die Autoritätskirche bedingungslose Unterwerfung des Gewissens auch in diesen politischen Fragen verlangte.

Erst diese intransigente Haltung der Kurie hat nun die jungen Politiker dazu veranlaßt, sich über das Verhältnis von Kirche und Staat, von Religion und Hierarchie klarer zu werden. Und gerade der Konflikt mit der Hierarchie hat ihnen die Nase darauf gestoßen, daß Religion und Hierarchie durchaus nicht gleichbedeutend ist, sondern daß, wie in diesem Fall, die politische Organisation der Kirche den religiösen Interessen geradezu im Wege stehen kann. So fühlt sich Murri zwar immer noch als Vorkämpfer des Katholizismus im wahren Sinn, als den treuesten Sohn der Kirche wie sie sein sollte; aber er bekämpft immer schroffer die Kirche wie sie ist, das heißt, die unter dem Vorwand religiöser Interessen rein politische Ziele verfolgende und damit die Religion selbst in hoffnungslosen Mißkredit bringende Hierarchie.

Aber es geht auch hier so wie es bei allen Modernisten geht: Mit der göttlichen Autorität der Hierarchie ist das Herzstück des Katholizismus ausgebrochen; und die Logik der Tatsachen führt die kritisch gewordene Vernunft immer weiter weg von dem wohlgefügten System der kirchlich autorisierten Wahrheiten. Was Murri auf dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum 1910 (Protokoll S. 483 ff.) über das Verhältnis von Kirche und Demokratie geäußert hat, bedeutet wiederum eine Auflösung des ganzen supranaturalen Kirchenbegriffs: die Kirche ist so wenig wie andere Organisationen des menschlichen Zusammenlebens etwas Absolutes, Unveränderliches, sondern ein Produkt des menschlichen Geistes, ist darum relativ und vervollkommnungsbedürftig mit der Entwicklung des Geistes und hat ihre Existenzberechtigung nicht in sich, sondern in ihrer Brauchbarkeit für die Zwecke des menschlichen Geistes. Und da der menschliche Geist zu einem immer reicheren und selbständigeren Dasein emporsteigt — hier tritt das demokratische Prinzip hervor —, so müssen die Organisationen das Gebiet ihres rechtlichen Zwanges immer mehr einschränken; und das gilt ganz besonders von der Kirche als der Gemeinschaft, die es mit dem empfindlichsten Teil des menschlichen Geistes zu tun hat, mit der Religion. Die Religion soll eine geistige Kraft zum Leben sein; ein Prinzip des Fortschreitens, eine Sache der suchenden, nicht der satten, ausgedörrten, egoistischen Seelen; „anstatt der Wissenschaft und der Politik Gebiete streitig zu machen, auf denen sie den kürzeren ziehen muß, soll die Religion auf solchen Gebieten, wo Wissenschaft und Politik ihr gar nicht folgen können, die inneren Schätze des Geistes enthüllen, nach denen man in Wissenschaft und Politik vergeblich verlangt." So kommt Murri von seinen rein politischen Bestrebungen aus zur Forderung einer freien Wissenschaft. Die kritische Erforschung der Quellen des Christentums, der Bibel und der Kirchengeschichte kann dazu dienen, der Hierarchie die Stützen ihrer angemaßten Göttlichkeit zu nehmen.

Aber Murri ist nun nicht einfach in das Lager der wissenschaftlichen Modernisten übergegangen. Seine Haltung zeigt ganz besonders die außerordentlich schwierige psychologische Lage dieser ganzen Reformbestrebungen. Obgleich Murri infolge der bitteren Erfahrungen, die er mit dem Vatikan gemacht hat, an diesen durch keine Rücksichten der Pietät mehr gebunden

ist und sich nicht vor der schärfsten Kritik der kirchlichen Mißstände scheut, so hängt er doch, nur umso mehr, am Katholizismus als Religion und als Weltanschauung. Darum macht er gegen die „Immanentisten" und „reinen Kritiker" wie Tyrrell, Loisy, Minocchi eben so energisch Front wie gegen die wissenschaftliche Bevormundungspolitik des Syllabus und der päpstlichen Bibelkommission mit ihren unwissenschaftlichen Entscheidungen, und steht auch den naiv ungeschichtlichen Idealen Avolios recht fern. Murri ist Neuscholastiker und hält diesen theologischen Standpunkt für den einzigen, der für einen Christen, besonders einen Katholiken möglich ist. Und der von der Antimodernistenpolitik so hart betroffene Mann spricht es aus, daß er im Kampf gegen den Agnostizismus und Immanentismus eines Teils der Modernisten durchaus mit der Enzyklika Pascendi übereinstimme! (Filosofia della Fede, S. 10f.) Ja er hat sich gelegentlich schon geweigert, sich einrechnen zu lassen „nella generica ed insidiosa denominazione di modernista"; seine Bestrebungen seien vielmehr als „Revisionismus" zu bezeichnen; denn er und seine Gesinnungsgenossen wollten nur das Wesen des Katholizismus aus den Formen mittelalterlicher Kultur in die der modernen Kultur übersetzen. (La mia posizione nella Chiesa e nella Democrazia, S. 11f. Anm.) Jetzt würde er sich so kaum mehr ausdrücken; auf dem Berliner Weltkongreß hat er ausdrücklich betont, daß der politische Modernismus sich nicht trennen könne von „jener gewaltigen Bewegung, in der die Lehren und die historischen Bedingungen des Katholizismus, ja des Christentums überhaupt, kritisch revidiert wurden, d.h. von dem Modernismus überhaupt" (Protokoll S. 484).

Murris Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Richtung des Modernismus, von der nachher die Rede sein wird, ist sehr lehrreich. Man lernt Murris theologische Anschauungen und seine kritischen Bedenken gegen seine Gegner nach rechts und links am besten kennen aus der kleinen oben zitierten Schrift: Filosofia della Fede, die zunächst nur für private Verbreitung unter den Studierenden anonym gedruckt und nicht käuflich war, aber jetzt offenbar mit Nennung des Autors im Buchhandel veröffentlicht ist. Die Schrift will den jungen Theologen einen Weg zeigen, wie man auch als moderner Mensch unter voller Anerkennung der modernen wissenschaftlichen Methoden und unter Ablehnung des blinden Autoritätsglaubens, den die offizielle Theologie verlangt, doch die Zweifel überwinden und den radikalen agnostizistischen Konsequenzen der reinen Kritiker entgehen und mit gutem Gewissen ein guter Katholik sein könne. (Etwa in demselben Sinn wendet sich der bemerkenswerte Artikel von Angelo Crespi: La crisi del Modernismo nel suo aspetto filosofico in der Zeitschrift La Cultura Contemporanea, 1911, S. 39ff., 83ff. gegen den Agnostizismus der historisch-kritischen Modernisten, unter Hinweis auf Murris genannte Schrift.)

An scharfer Kritik des offiziellen Kirchentums läßt es Murri in dieser Schrift nicht fehlen. Die orthodoxen Theologen haben keinen kritischen Sinn und sind ohne jede Kenntnis der historischen Methode. Sie sind deshalb schuld an der völligen Hilflosigkeit der aus ihrer Schule

hervorgegangenen Theologen gegenüber allen Problemen der modernen Wissenschaft. Der scholastische Unterricht in den Seminarien ist ein totes Wiederkäuen vertrockneter Handbücher, das den philosophischen Sinn nur abtötet; daher ist der Haß gegen die Scholastik begreiflich bei den Modernisten, die sie zu kennen glauben und doch nur eine Karikatur derselben kennen. Gegenüber den Begriffshypostasierungen der „degenerierenden Scholastik" ist Kant ein Wiederhersteller der antiken Philosophie. Daß sich die römische Theologie den einfachen Ergebnissen der geschichtlichen Forschung in Beziehung auf das Neue Testament verschließt, wird die geschichtliche Wahrheit so wenig aufhalten wie ihre Opposition gegen Galilei, und der Kirche nur außerordentlich schaden. Die Aussprüche des Syllabus und der Bibelkommission, die gewisse Ergebnisse einfach verurteilen, sind sinnlos; entweder muß man die ganze Bibelkritik nach ihren ganzen Prinzipien und Methoden verurteilen, oder Ergebnisse dieser Kritik wissenschaftlich widerlegen; aber wenn alle Bibeltexte der ersten drei Jahrhunderte den Vers von den drei Zeugen im Himmel nicht enthalten, so „können tausend Dekrete der Autorität keinen Quadratzentimeter eines Kodex schaffen, der auch nur einen Teil des fraglichen Verses enthält." Die ganze Methode, durch autoritäre Machtsprüche eine vergangene Geschichte zu korrigieren, ist unsinnig.

Die Kirche ist, seit Konstantin, eine Machtkirche mit allen ihren Schäden geworden, weltlich, habsüchtig, unduldsam; mit den Massenbekehrungen hat sie ihren innerlichen, geistigen Charakter ganz verloren und alles Heidentum in sich aufgenommen; ihre ganze Geschichte ist eine einzige Folge von Unchristlichkeiten; ihre Moral ist mit der jesuitischen Kasuistik zum reinen Widerspiel dessen geworden, was Christus gewollt hat, so daß die Kirche des 18. Jahrhunderts mehr eine Verkehrung als eine Verwirklichung des Evangeliums war. So sehr hatte sie ihren geistigen Ursprung vergessen, daß sie nicht erkannte, daß die Revolution und der Sozialismus nur eine Wiederaufnahme der altchristlichen Ideale und ihrer Kämpfe in den ersten Jahrhunderten war.

Und wie steht es mit der heutigen Kirche? Sie hat jede Fühlung mit dem Geiste Christi verloren. Deshalb entzieht sie auch nach Möglichkeit die Bibel den Gläubigen. Vom heutigen Klerus glaubt Murri sagen zu können, daß „kaum einer von tausend das Evangelium aufmerksam und zusammenhängend gelesen habe, wie man ein Buch liest, das man verstehen will." Das älteste Buch, auf das sich der Unterricht der Theologen bezieht, stammt aus dem 13. Jahrhundert. So kommt es, daß die katholischen Völker am wenigsten Religiosität und am meisten Heidentum in der ganzen Welt haben. Die katholischen Landbewohner haben in ihren Madonnen und Heiligen ihre alten Lokal- und Familiengötter und treiben genau denselben Zauber wie in vorchristlicher Zeit; die Hälfte von ihnen würde sofort den Katholizismus aufgeben, wenn man ihnen ihren Aberglauben nähme, und würden dadurch moralisch nicht weiter herunterkommen; die Moralität der katholischen Völker im öffentlichen und privaten Leben ist niederer als die der protestantischen Völker, und die in Japan z.B. steht

höher als die aller europäischen christlichen Völker. Der Kirche ist es unendlich viel wichtiger, daß ihr Klerus korrekt und fügsam, als daß er moralisch intakt ist. Eine laxe Moral, die nicht gerade zu einem öffentlichen Skandal führt, auch auf sexuellem Gebiet, auf dem die katholische Doktrin doch besonders rigoros ist, hindert nicht eine Karriere zu den höchsten Würden; dagegen halte man das Vorgehen gegen die des Modernismus Verdächtigten! Es gibt nur zwei Kategorien im katholischen Klerus: die Einfältigen und die Durchtriebenen; die Einfältigen, die ihr Leben lang in der angelernten Hochachtung vor den Vorgesetzten wie in einem ständigen Rausch verharren und es als eine Todsünde betrachten, jemals einen eigenen nicht obrigkeitlich approbierten Gedanken zu haben, die auf jedes eigene Gewissen verzichten; die Durchtriebenen, bei denen alles nur unter dem Gesichtspunkt der Streberei betrachtet wird, für die es in der raffinierten Gliederung der Hierarchie und der Ehrungen so reichliche Lockungen gibt, bei denen wiederum das Gewissen nichts mitzusprechen hat. „Wir sind nicht mehr Schüler Gottes; wir haben keine Beziehung mehr zu ihm. Was wir wissen müssen, sagen die approbierten Handbücher, und was wir tun müssen, sagen die Vorgesetzten. Er ist vollkommen unnötig, und da er vernünftig ist, hat er sich schließlich zurückgezogen. Wenn er spräche, würden sie ihn einen Modernisten schelten." „Es ist Gott verboten, sich anders zu offenbaren als in versiegelten und protokollierten Lettern."

Was will das heißen, wenn Murri und seine Gesinnungsgenossen — er redet hier gewiß nicht nur in seinem eigenen Namen — trotz einer so klaren Erkenntnis aller Schwächen des katholischen Systems doch in allen Stücken, in Lehre, Religion, Moral und Verfassung nicht nur glaubt in geschichtlicher Kontinuität mit diesem System bleiben zu können, sondern keine andere Möglichkeit des Christentums als gerade die Form der katholischen Kirche anerkennen will, daß er an den Modernisten, die über die Grenze der Kritik hinausgehen, die nach seiner Ansicht nötig ist, eine fast ebenso herbe Kritik zu üben für nötig findet! Ein sprechendes Beispiel dafür, wie unauflöslich diese bei aller Enge reiche und vielseitige Kirche ihre Glieder an sich fesselt.

Das erste, was nach Murri an dem *historisch-kritischen Modernismus* in die Augen fällt, ist seine *absolute philosophische und methodologische Unklarheit*. Er erscheint als eine Kombination verschiedenartigster Elemente, der Erkenntniskritik des französischen Kontingentismus, des übertriebenen Personenkults des englischen Neuidealismus, des utilitaristischen Wahrheitsbegriffs des amerikanischen Pragmatismus. Sie wollen nichts von Metaphysik wissen, oder haben jedenfalls keinen einzigen klaren metaphysischen Begriff, und reden trotzdem von Transzendenz und erkennen die Charakteristik, die die Enzyklika Pascendi von ihnen gibt als Immanentisten und Agnostiker, nicht an. Sie wissen nichts von der Selbständigkeit des Geistes und erklären ihre materialistische und pragmatistische Geschichtsauffassung für die einzig wissenschaftliche. Sie stehen außerhalb jeder Kontinuität mit dem Katholizismus, und manche von ihnen stehen den Atheisten und Heiden näher als dem radikalsten Gottesgläubigen. So

können sie auch kein richtiges Verständnis des Evangeliums haben. Sie können von einer Erzählung wie der von der Geburt und Kindheit Christi, von seinen Erscheinungen nach der Auferstehung, von den Wundern nur konstatieren, daß sie nicht geschichtlich sind; damit sind diese Erzählungen für sie erledigt; sie erkennen nicht, daß ihr religiöser Wert ganz unabhängig ist von ihrer Geschichtlichkeit. Sie betonen, wie sehr die Predigt Jesu an der Erwartung des nahen Weltendes orientiert war, und erkennen nicht, wieviel ewiger Wahrheitsgehalt in diesem Leben sub specie aeternitatis liegt. Schon bei der reinen Wertung der Dokumente kommt man mit der bloßen historischen Kritik nicht aus und spielen Werturteile eine Rolle, die der Weltanschauung des Historikers entnommen sind; und vollends die innere Rekonstruktion der Geschichte, das Verständnis ihrer Bedeutung ist die Aufgabe des philosophischen Denkens des Historikers. Als charakteristisches Beispiel dafür erinnert Murri an die verschiedene Auslegung der Evangelien durch Harnack und Loisy. Darum ist diese ganze Bewegung, die keine klaren philosophischen Grundlagen hat, unreif; „sie ist zu revolutionär, hat noch zu wenig Klarheit über sich selbst, behilft sich mit zu vagen und unbestimmten Begriffen und philosophischen Ansichten, ist eine zu radikale und zu gefühlsmäßige Umkehrung aller alten moralischen und kirchlichen Werte, als daß sie angenommen werden könnte von einem, der aus vernünftiger Überzeugung und moralischer Tradition auf dem alten Boden der philosophischen Spekulation und des römischen Katholizismus fortschreiten will."

Zwischen diesen beiden schroff abgelehnten Extremen liegt also die religiöse und theologische Anschauung Murris. Schon die Negation deutet an, auf welcher Linie sie sich bewegt. Er steht ganz auf dem Boden der modernen Geschichtsbetrachtung insofern, als er die historische Methode unverkürzt auf die heilige Geschichte, die Geschichte der Bibel und der Kirche anwendet. Damit verzichtet er auf den wunderhaften Supranaturalismus, den die päpstliche Politik mit Gewalt aufrechterhalten will, der die heilige Geschichte als eine Welt für sich, eine unter Gottes ganz besonderer Leitung stehende Geschichte aus allem übrigen Weltgeschehen grundsätzlich heraushebt; damit stellt er das Christentum und die Kirche in den Fluß der Religionsgeschichte hinein und spricht der Kirche den wichtigsten Titel ihrer Autorität, die sakramentale Amtsgnade der bischöflichen Sukzession und den Schatz der sakramentalen Gnadenmittel, ab. Der moderne Begriff der Geschichte fegt die mythologische Geschichtsbetrachtung von selbst hinweg. Aber ebenso fern liegt Murri der Historismus, dem die geschichtliche Tatsächlichkeit alles ist. „Weder die Geschichte noch die Bibelkritik noch die Religionspsychologie, soweit sie Beobachtungs- und empirische Feststellungswissenschaften sind, können uns den wahren Begriff des Katholizismus geben." Der Kern der Religion liegt hinter den Tatsachen in der Metaphysik. Philosophie ist die Wissenschaft, mit der man das Wesen des Christentums kennen lernt, nicht Geschichte, die ja, wie schon ausgeführt, in ihren tieferen Gebieten selbst ganz auf die Philosophie angewiesen ist. In dieser Hinsicht ist Murri einig mit

den italienischen idealistischen Philosophen, Gentile und Croce, die gegen die historisch kritischen Modernisten den Standpunkt der Enzyklika Pascendi in diesem Stück verteidigt haben.

Und zwar greift Murri mit seinen philosophischen Ansichten direkt auf die Scholastik zurück, die er gegen die Verachtung derer, die nur ihre Karrikatur in der gegenwärtigen orthodoxen Theologie kennen, verteidigt. Er operiert, indem er die Kantische Philosophie stark rationalistisch im Sinn der aristotelischen Philosophie auslegt und weiterführt, ganz mit dem aristotelischen Begriffsmaterial der Scholastik, das ja in der Tat keineswegs die Verachtung verdient, die ihm ein unphilosophisches Zeitalter aufgehängt hat, und in der neuesten Philosophie hier und dort wieder zu Ehren kommt. Die einzelnen Ausführungen sind für unseren Zweck weniger von Interesse; er erweitert die kantische Erkenntnistheorie zu einem vollen Dualismus von Form und Stoff, Geist und Materie, und weist die monistischen Versuche als Vergewaltigung der Wirklichkeit zurück. Von da aus geht er dann weiter zu einer dritten Stufe von Realitäten, ohne die es „unmöglich ist, das Universum rational zu denken", wie dem Begriff des Absoluten, des actus purus, der völlig freien, sich selbst bestimmenden Aktivität, der ersten Ursache, des letzten Zwecks, die er den kantischen noumenalen Realitäten gleichsetzt. Die Religion schafft nun nicht selbst diese Begriffe, sondern entnimmt sie der Zeitphilosophie; so hat das Christentum die Begriffe Geist, Gott, Wort aus der judäisch-alexandrinischen Kultur übernommen und später die ganze platonisch-aristotelische Philosophie der römischen Welt allmählich assimiliert. Die Religion bewegt sich vielmehr in Werturteilen, durch die sie dem trockenen Begriffssystem Realität und Leben einhaucht; sie setzt die Realitäten in das richtige Verhältnis zu einander; sie ist die praktische Vernunft Kants, die den leeren Grenzbegriffen der theoretischen Vernunft praktische Wirklichkeit gibt. So hat Christus die Freiheit des Geistes über die Materie nicht in Konflikt mit ihr, sondern in harmonischer Durchdringung der Materie gelehrt, hat das Leben des Geistes in Gott gezeigt usw. Und nun schafft die Religion sich für ihre Gefühlswerte ästhetische und mythologische Symbole, wie es die Sakramente und die biblischen Geschichten sind, die als Symbole ihren Wert haben, ob sie geschichtlich oder legendarisch sind.

Dieses eigentlich Religiöse an der Religion kann nun immer dasselbe bleiben, auch wenn die philosophischen Begriffe und die geschichtlichen Anschauungen, also die Sprache der Religion mit dem Fortschritt der Kultur wechseln. Es ist das Verhängnis der Kirche, daß sie mit dem Geist auch das Gewand der mittelalterlichen Religion in der ganz andersartigen modernen Kultur festhalten will, oder vielmehr das Gewand ohne den Geist. Aber trotz aller Verkehrung der offiziellen Kirche ist Murri doch überzeugt, daß im Katholizismus noch die reichsten Quellen des wahrhaft christlichen Lebens fließen, denen man nur freie Bahn schaffen muß; er fühlt sich in voller Kontinuität mit der Geschichte der katholischen Kirche, weil das, was er als seine Religion bekennt und was das Leitmotiv auch seiner ganzen politischen Arbeit ist, das Leben in Gewissensreinheit und Aufrichtigkeit vor

Gott und in der auf das Reich Gottes als des sozialen Idealstaats gerichteten Arbeit im Dienst der Nächstenliebe und in der Hoffnung auf persönliche Vollendung jenseits der Schranken der Zeitlichkeit, eben die christlich-katholische Religion ist, die in der Kirche von ihrem Stifter her doch nie ganz untergegangen ist. Darum ist seine Parole nicht Zerstörung, Aufrichtung einer „modernen" Religion, sondern: Rückkehr zu den Ursprüngen! Auch für den Gegensatz von Klerus und Laien hat er Platz in seinen Gedanken; denn da das Christentum etwas geschichtlich Gegebenes, ein göttliches, überindividuelles Werk ist, so muß es Träger dieser Tradition geben, die sie den Gewissen der einzelnen nahe bringen. Nur ist zu bedenken: Die Autorität gilt im Evangelium als Dienst; der Klerus soll den Laien dienen, nicht über sie herrschen; „in der Kirche muß der Gehorsam die Tugend des Befehlenden sein."

Die „Revision" der Kirche, die Murri fordert, ist also trotz seiner scharfen Kritik nicht so radikal wie die Avolios, weil er mehr historischen und psychologischen Wirklichkeitssinn hat. Der Katholizismus bleibt ihm nicht nur eine reine und edle „Lebensphilosophie", sondern die „lebendige und direkte Gemeinschaft selbst mit der ursprünglichen Quelle des Innenlebens und jeder Existenz; die normale Überleitung, Durchdringung, Verteilung der göttlichen Kräfte in der Menschheit." Deshalb kann es sich nicht darum handeln, wie manche Modernisten meinen, diese überlebte Religion durch eine andere allgemeine Bildungsreligion zu ersetzen; sondern es gilt nur, diese Religion, die in Italien an eine unglückliche reaktionäre Politik gebunden ist, die ihr alle aufstrebenden Kräfte zu Feinden macht, von dieser Fessel zu befreien, Religion und Politik zu trennen, damit sie ihre Aufgabe der moralischen Erneuerung des Landes erfüllen kann. Die Kirche ist bis jetzt noch mehr eine politische als eine religiöse Organisation; hier liegt der Grund aller Übel; darum ist die Grundbedingung aller Reform eine politische Reorganisation; man muß der Kirche auf staatlichem Wege — anders ist es nicht zu erreichen gegen den Klerikalismus, die Wurzel alles Übels — die politischen Machtmittel entziehen durch Reform des Religionsunterrichts, durch Trennung von Staat und Kirche, durch staatliche Garantien für die Religionsfreiheit und ähnliche Maßregeln. Erst dann wird sich die Kirche auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen. (Vgl. zum bisherigen Murris Schrift: La politica Clericale e la Democrazia, 2. Aufl. 1910, besonders die Einleitung; hier ist sein Ideal näher ausgeführt, und im Anhang sind die Statuten der Lega Democratica Nazionale und ein ausgeführtes Programm der Kirchenpolitik abgedruckt.)

Über die verschiedenen politischen Gründungen Murris zur Erreichung dieses Zwecks ist in RGG III, Art. Katholisch-Sozial, 6 berichtet. Die Lega Democratica Nazionale, 1905 gegründet, ist durch das kategorische Verbot des Papstes, das Priester, die ihr beitraten, mit Absetzung bedrohte, zu einer reinen Laienbewegung geworden. Aber sie ist keineswegs erdrückt, wie in dem genannten Artikel vermutet wird; freilich steht sie mit ihren nicht viel über 100 Sektionen im Verhältnis zu ihre

geistigen Bedeutung recht bescheiden da. Aber sie zählt eine Reihe geistiger Größen wie den Grafen Gallarati-Scotti, den früheren Herausgeber der Zeitschrift Rinnovamento, zu ihren Führern, und Murri ist noch immer ihr geistiger Mittelpunkt und wirkt durch eine reiche publizistische Tätigkeit und seit 1909 als Abgeordneter sehr energisch für seine Ziele. Das Organ der Lega: L'azione Democratica, ein Wochenblatt, erscheint in Turin, am Sitz des Sekretariats der Lega; Murri selber gibt die Zeitschrift: Il Commento heraus (seit 1910), eine halbmonatliche „Zeitschrift für Kultur", die sich mit allen kulturellen Fragen beschäftigt.

Was sind die Aussichten dieser Bewegung? Murri selbst urteilt ziemlich pessimistisch nach seinen Erfahrungen über die absolute religiöse Indolenz bei den Priestern, die, um ihr Brot nicht zu verlieren, den Modernisteneid schwören und zu keiner Aktion zu bringen sind, und beim Volk, dem alle Religion viel zu gleichgültig ist, das völlig im Materialismus versunken ist und mit der Feindschaft gegen den Klerikalismus absolute Religionsfeindschaft verbindet. So wird mit Hilfe dieser ganz antikirchlichen Massen nach seiner Ansicht in absehbarer Zeit ein ähnliches, wenn auch lang nicht so radikales Trennungsgesetz zu stande kommen, wie in Frankreich. Aber ob damit das neue religiöse Leben anbrechen wird, das Murri erstrebt, oder nicht vielmehr ein vollends unversöhnlicher Gegensatz zwischen klerikalen Katholiken und religionsfeindlichen Sozialisten?

Eins muß man immerhin bedenken, was die Aussichten hoffnungsvoller erscheinen läßt: Italien hat bis jetzt mit seinen äußeren Verhältnissen genug zu tun gehabt, um die Folgen jahrhundertelanger Mißwirtschaft und Unordnung einigermaßen zu beseitigen; auf diese Arbeit mußte das Land zunächst seine intellektuellen und finanziellen Kräfte konzentrieren. Darüber sind die geistigen Interessen noch zu kurz gekommen. Aber doch sind die Analphabetenziffern schon wesentlich gesunken; und allmählich blühen auch die Universitäten auf, für die erst die finanzielle Grundlage und die wissenschaftlichen Traditionen geschaffen werden mußten, die sie bei uns schon seit Jahrhunderten haben. Das geht alles nicht so rasch; aber es geht voran und wird nicht ohne Rückwirkung auf das geistige Niveau des Volkes bleiben. Schon jetzt ist unter den Gebildeten eine sehr lebhafte idealistische Strömung, besonders in Oberitalien, zu erkennen, und nach Aussage des Grafen Gallarati-Scotti, der sozial außerordentlich tätig ist, ist in den Volksbibliotheken ein ganz auffallendes Wachsen des Interesses für Bücher religiösen Inhalts zahlenmäßig nachzuweisen. Ob freilich dieses religiöse Interesse eine Richtung nehmen wird, die so nah beim Katholizismus und beim Christentum beiben will, wie es sich der durch seine priesterliche Erziehung und Vergangenheit doch in seinem Empfinden beeinflußte Murri denkt, ist eine andere Frage; die Ansätze, die man z.B. in der Biblioteca filosofica in Florenz beobachten kann, und die Erfahrungen anderer Länder, besonders Deutschlands, das in seiner Entwicklung vor Italien um einige Jahrzehnte voraus ist, weisen kaum darauf hin. Aber darüber haben wir hier nicht zu urteilen. Jedenfalls ist der politische Modernismus schon

jetzt trotz seiner bescheidenen Ausdehnung ein wichtiger Faktor im geistigen Leben Italiens.

4. Eine große, in ihrem Individualismus sehr vielseitige Gruppe von Modernisten möchte ich unter dem Titel: Mystiker zusammenfassen. Für sie gilt freilich ganz besonders, daß ihre Tendenz alle nur erdenkbaren Verbindungen mit den übrigen Formen des Modernismus eingeht, und daß sie in eine Fülle einander nicht verstehender Richtungen auseinanderstrebt. Ihnen besonders hat die klerikale Presse angedichtet, daß sie in geheimen Verschwörungen für ihre Ideen arbeiteten; und sie sind deshalb immer von Denunziationen besonders verfolgt. Und doch sind sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl die treuesten Söhne der Kirche, die man sich denken kann.

Der Kampf des Klerikalismus gegen diese Mystiker, die unterschiedslos als Modernisten behandelt werden, auch wenn sie sich noch so bestimmt gegen diese Bezeichnung verwahren, hat etwas ganz besonders Tragisches. Denn in ihm stößt das erstarrte, von allem Geist verlassene, mechanisierte System der hierarchischen Kirche sein Herzblut, das Geheimnis seiner Macht über die Menschenherzen selbst aus, nur deshalb, weil dieses warme Herzblut den toten Organismus mit Leben füllen will, weil es ihn nicht in seiner leichenhaften Starrheit liegen lassen will.

Das gilt wenigstens von dem bekanntesten Typus dieser Mystiker, dem, den Antonio Fogazzaro vertritt. In Fogazzaro lebt noch einmal alles auf, was der Katholizismus je an inniger, warmer Frömmigkeit hervorgebracht hat, und zwar in der spezifisch katholischen Färbung, die ihr eben der katholische Kirchenbegriff gibt. Hier ist wirklich auch dem kirchlich hierarchischen System wieder religiöse Bedeutung gegeben, während es sonst immer als der große Feind aller religiösen Erneuerung figuriert. Bei allen anderen Formen des Modernismus, auch bei dem Murris, könnte man sagen, daß sie dem Katholizismus gerade das nehmen, was ihn spezifisch unterscheidet von der protestantischen Kulturwelt, und so der Kurie diese Gewaltakte der Selbsterhaltung aufnötigen; die Religion des „Heiligen" Fogazzaros und vollends die des Don Aurelio, des Herrn Marcello, der Donna Fedele in „Leila", dem letzten Werk Fogazzaros, ist durch und durch unprotestantisch und „unmodern", wenn man modern die durch die moderne Wissenschaft vorwiegend bestimmte Form der Weltanschauung nennt. Schon im Santo ist der „intellektualistische" Modernismus, der sich mit den Problemen der Bibelwissenschaft abgibt und auf diese wissenschaftliche Arbeit seine Reformforderungen stützt, deutlich als minderwertig charakterisiert und ihm das Recht abgesprochen, seine „nur" intellektuellen Bedenken gegen religiös bedeutsame Lehren und Einrichtungen geltend zu machen. Doch ist in diesem Roman noch Giovanni Selva der Repräsentant beider Formen, des religiösen und des intellektualistischen Modernismus, der in dieser Verbindung das Ideal darstellt, sofern er die volle intellektuelle Redlichkeit mit einer außerordentlich pietätvollen Würdigung der psychologischen und pädagogischen Bedeutung der alten Bräuche und Anschauungen verbindet und so praktisch nur religiöse Motive für Reform-

forderungen gelten läßt. In dem späteren Werk Leila ist die Behutsamkeit noch viel weiter getrieben; keine der Personen, die wegen ihrer religiösen Haltung verdächtig sind, will sich Modernist heißen lassen; selbst der nach des Dichters Sinn viel zu radikale und deshalb am Schluß einer Bekehrung bedürftige Massimo Alberti weist diesen Namen von sich ab; die Modernisten sind radikale Kritiker ohne Pietät und ohne tiefere Religion.

Nein, nur eine religiöse Erneuerung predigt der Heilige; und zwar eine reine Rückkehr zu der Frömmigkeit der Heroen mittelalterlicher Frömmigkeit. Armut, Keuschheit, Gehorsam, durch die Übernahme dieser drei Tugenden ist Piero Maironi der Heilige geworden; und zwar durch Armut in dem Sinn, daß er all sein Hab und Gut im Stich ließ und alles sich Bemühen um Äußeres, alle Freude an der kleinsten äußeren Bequemlichkeit als Versuchung von nun an von sich wies; durch Keuschheit in dem Sinn, daß er der Frau, die ihn liebt und die sich ganz für ihn aufopfert, krampfhaft jede Zusammenkunft weigert und noch auf dem Totenbett sich um das fremde Volk viel mehr kümmert als um das Weib, das in Qualen auf die Erlaubnis wartet, nach all den Vielen noch ein Wort von ihm zu erhaschen, und erst kommen darf, als es zu spät ist; durch Gehorsam auch gegen die empörendsten, von offenbarer Niedertracht diktierten Befehle von kirchlichen Vorgesetzten. Es herrscht hier noch ganz die rein negativ asketische Ethik, das mönchische Lebensideal, nach dem man zu Gott kommt durch Verneinung aller Lebenswerte, durch Herausgehen aus der Welt. So ist die mystische Ekstase, das höchste Gut der Religion, ein Zustand, zu dem man sich durch äußerste Askese vorbereitet, der von physiologischen und psychologischen Bedingungen abhängt, die man künstlich herstellen muß, den auch der Heilige oft vergeblich schmerzlich ersehnt. Es ist kurz gesagt der reine Gegensatz zu dem Rechtfertigungsbewußtsein, dem klaren, ruhigen Gefühl der inneren Einheit mit Gott, das in der Welt seinen sicheren Weg geht; Gott und Welt sind hier schroffe Gegensätze, und den Zustand mystischer Gottinnigkeit, das religiöse Ideal Fogazzaros, erreicht man durch völliges Hinausgehen aus der Welt, durch alle möglichen Mittel religiöser Trainierungen, kurz gesagt durch „Werke", die doch nie sicher funktionieren, die die mystische Seligkeit, die Heilsgewißheit nur für Momente herbeiführen und sogar in der Regel mit einem religiösen Katzenjammer, mit erneuter Gottverlassenheit und Unsicherheit enden. Wenn das Rechtfertigungsbewußtsein wirklich heute noch das Charakteristikum des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus, und wenn Welt- und Kulturbejahung und Immanenz das Charakteristikum moderner Weltanschauung ist, so steht Fogazzaro mit aller Entschiedenheit und Konsequenz auf der Seite des echten Katholizismus gegen Protestantismus und Modernismus.

Allerdings, eben weil sich Fogazzaro in seiner Religiosität mit Recht als reiner Katholik fühlt, fühlt er sich in seinen übrigen Anschauungen frei, und kann nicht verstehen, daß zum Katholizismus auch noch etwas anderes gehören soll als katholische Frömmigkeit. Aber der Katholizismus, besonders der heutige Katholizismus ist mehr als nur eine Religion. Er

ist nicht einmal in erster Linie Religion; sondern er ist ein politisches System, das seine Macht mit den Mitteln auch oft skrupelloser Politik, mit Gewalt und Intrigen zu wahren entschlossen ist. Und er ist ein System des Wissens, das fertig autoritativ fixiert ist und keine Revision an der Hand moderner, wissenschaftlicher Arbeit erträgt. Die katholische Kirche ist nicht bloß die Quelle und der Sammelpunkt göttlichen Lebens, sondern sie ist die autoritative Sakraments- und Gnadenanstalt, die auf geschichtlicher, dogmatisch fixierter Stiftung beruht und durch eine genau bestimmte Heilsmechanik den Schatz ihrer Gnaden weiterleitet; kurz die Kirche ist eine objektive, an festen dogmatischen Formeln und an konkreten institutionellen Formen erkennbare Größe, der alles an der unveränderten Konservierung dieser objektiven Stützen ihrer Existenz liegt. Und das hat Fogazzaro nicht begreifen wollen. Er, dem seine Religion alles ist, der religiös, sittlich und wissenschaftlich fein gebildete Mann, kann nicht verstehen, warum die Kirche gegen Männer, die ihrem System aus irgend einem Grunde gefährlich zu werden drohen, mit den sittlich verwerflichsten Mitteln niederer Intrigen, häßlicher Verleumdungen, brutalster Gewalt vorgehen müsse, warum sie die offenkundigsten Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit, die intellektuelle Redlichkeit selber verdammen müsse. Das sind für ihn Auswüchse, die er mit bitterem Realismus an den Pranger stellt — aber nur so, wie sie tatsächlich sind, ohne zu karikieren. Der Heilige ist, bei aller demütigen Zurückhaltung in der Aussprache seiner wirklichen Ansichten, bei allem Ingrimm gegen die seichten, vorlauten Aufklärer, doch selber in seinem Denken ein Rationalist von reinstem Wasser; seine mystische Frömmigkeit bedarf der Gedankenwelt der Dogmen nur als Symbole für die ungebildete Menge. Und wohl lebt er ganz in der reichen Gefühlswelt des katholischen Kultus; wohl ist ihm das Kreuz und die Messe die tiefste und reinste Quelle religiöser Erbauung; wohl ist es ihm Frivolität und höchste Pflichtvergessenheit, um der augenblicklichen Mißstände willen die Kirche zu verlassen und anderswo die Verwirklichung des religiösen Ideals zu erstreben. Aber all das ist doch nur die Pietät dessen, der mit weitblickendem historischem Relativismus die Mängel geschichtlich zu entschuldigen und das langsame Werden großer geschichtlicher Entwicklungen geduldig abzuwarten gelernt hat und ein starkes Empfinden der geschichtlichen Zusammenhänge hat, die man nie ungestraft zerreißt. Aber es ist nicht die Überzeugung von der Unersetzlichkeit und Heilsnotwendigkeit der einen übernatürlichen, gottgestifteten Gnadenanstalt, der Trägerin sakramentaler überirdischer Kräfte, von dem in die Welt hier und nur hier vom Himmel hereinragenden Haus Gottes; es ist nicht der rechte katholische Kirchenbegriff. Darum ist doch auch Fogazzaro, obwohl in seiner Frömmigkeit echter Katholik, unter das Verdikt des Modernismus gefallen; denn er will mit seiner katholischen Frömmigkeit moderne Kultur verbinden; die Kirche aber stellt sich mit aller Energie auf die kulturelle und wissenschaftliche Formation des Mittelalters.

Fogazzaro hat in Italien und nicht bloß dort eine sehr große Ge-

meinde hinter sich. Das zeigte der ganz außerordentliche buchhändlerische Erfolg des „Heiligen", der gewiß nicht allein seiner literarischen Bedeutung zu verdanken ist; das zeigt jede nähere Bekanntschaft mit den Kreisen des italienischen Klerus. Und es sind nicht bloß Kleriker; z.B. sind auch die Glieder der Mailänder Hocharistokratie, die besonders in den Zeiten vor 1907 an der Spitze der modernistischen Bestrebungen standen, besonders der feingebildete junge Graf Tomaso Gallarati-Scotti, der sich übrigens auch an der Bewegung Murris sehr aktiv beteiligt, als Geistesverwandte Fogazzaros zu betrachten. Es gehört ja auch zu dieser weitherzigen, pietätvollen und idealistischen Stellung zur Kirche ein solches Maß historischer Bildung und ästhetischer und religiöser Anempfindung und sozialpsychologischen Verständnisses, daß man von vornherein ihre Anhänger unter den geistig höchststehenden Schichten des Volkes suchen muß.

Man muß sich jedoch auch hier wieder von der Anschauung frei halten, als ob Fogazzaro in seinen Werken ein Programm ausgegeben hätte, das nun das Evangelium für eine organisierte Schule wäre; gerade bei diesen pietätvollen Mystikern, die jederzeit den Anschluß bei der Kirche und nie bei frondierenden Richtungen suchen, für die jeder Gedanke an eine Separation nur ein Zeichen von Unbildung oder religiöser Gleichgültigkeit ist, zeigt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit der Reformbestrebungen, die der einzelne aus seinen individuellen Nöten mit der Kirche ableitet. Sie lassen sich nicht alle so leicht und präzis fassen wie die des Dichters; darum können hier nur einige Linien aufgezeigt werden, die in ähnlicher Weise auf eine mystische Vertiefung der kirchlichen Frömmigkeit hinarbeiten.

Die mystische Literatur der Kirche, besonders die mittelalterliche, ist die Quelle, aus der Fogazzaros Frömmigkeit fließt. Darum ist es wohl ganz im Sinne des Dichters, wenn ein wissenschaftlich und persönlich außergewöhnlich tief gebildeter Priester in einem entlegenen Dörfchen, dessen Name besser ungenannt bleibt, da über seinem Haupt der Prozeß der Exkommunikation schwebt, seine durch die suspensio a divinis ihm aufgenötigte Muße zu einer Neuausgabe dieser alten mystischen Schriften, besonders des von ihm verehrten Nikolaus von Kues verwenden will.

Aber er und seine Freunde schauen nicht bloß in die Vergangenheit. Fast für alle diese Mystiker gilt es, — und das gibt diesen Bestrebungen ihre besondere Bedeutung — daß sie mit großem Interesse die Entwickelung der deutschen Philosophie verfolgen und besonders in Eucken den wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Weltanschauung finden. Auch Troeltschs Arbeiten werden mit Interesse verfolgt. Friedrich von Hügel, der wandernde Apostel des Modernismus, dem die besten Vertreter des Modernismus in England, Frankreich und Italien die wichtigsten Anregungen verdanken, hat im ersten Heft des Jahrgangs 1911 der Zeitschrift Coenobium (S. 5—59) in einem programmatischen Artikel „Religione ed illusione" den Wahrheitsgehalt der Religion gegen moderne Skepsis ganz mit den Gedankengängen der Euckenschen Philosophie und unter ausdrücklicher Be-

ziehung auf Eucken nachzuweisen versucht. Man kann vielleicht sagen: die echt katholische Mystik Fogazzaros, die ihre Kraft aus den historischen Werten der Kirche und ihres Kultes zieht und sich ganz als unselbständiges Blatt am Baume der Kirche als alleiniger Kraftquelle fühlt, und die philosophische, autonome und antihistorische Mystik der Euckenschen Metaphysik und solcher Deutungen dieser Philosophie, die noch weiter zum Rationalismus neigen, diese beiden Typen sind die Pole, zwischen denen sich religionswissenschaftlich diese Mystiker bewegen, in unmerklichen Übergängen.

Hier herein gehören außer der idealistischen italienischen Philosophie als ein Element, das im geistigen Leben Italiens eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen scheint und in kräftiger Aufwärtsentwickelung befindlich ist, vor allem die Bestrebungen der Biblioteca filosofica in Florenz. Das ist eine ganz private Gesellschaft geistig regsamer, philosophisch interessierter Leute, ein eingetragener Verein, der in Florenz, piazza Donatello 5, ein Haus mit Bibliothek und Arbeitszimmern hat, wo regelmäßige Vorträge über philosophische und religiöse Fragen für die Mitglieder gehalten werden. Der Verein hat aber Mitglieder in ganz Italien. Zunächst hat diese Gesellschaft freilich gar kein philosophisches oder religiöses Programm als das absoluter Freiheit der Forschung; sie ist eine Arbeitsgemeinschaft, die keine fertige Wahrheit besitzen will; und sie ist stolz darauf, als der Zufluchtsort aller Häresien Italiens zu gelten. Aber trotzdem gilt sie nicht mit Unrecht als Mittelpunkt einer religiös und philosophisch mystischen Bewegung. Ihr bedeutendstes Mitglied, der junge Jurist Piero Marruchi in Florenz, der Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" ins Italienische übersetzt hat, ist ein warmer Verehrer Pascals und wieder auch Euckens und ist eben mit einer Übersetzung von Euckens „Lebensanschauungen großer Denker" beschäftigt. Und das sind auch hier die Töne, die durchaus vorwiegen.

Es ist gewiß nicht gekünstelt, wenn man in diese Reihe der italienischen Mystiker auch die Blüte der Theosophie in Italien rechnet. Ist doch die Theosophie grundsätzlich einfach eine Popularisierung und Mythologisierung der idealistischen Philosophie. Seit 1907 erscheint in Rom die theosophische Zeitschrift „Ultra", Herausgeber ist Decio Calvari, die sich lebhaft für die modernistischen Kämpfe interessiert und auch von Modernisten als geistesverwandt betrachtet wird. Hier läßt sich vollends keine Grenze ziehen; in kleinen Laienzirkeln in Turin, Mailand und wohl auch anderswo werden theosophisch-gnostische Spekulationen auf der Grundlage einer mystisch-idealistischen Frömmigkeit gepflegt, und ihre Mitglieder fühlen sich als die Modernisten und stehen auch in engen Beziehungen zu modernistischen Theologen. Jedoch hier verfließen allmählich alle fest bestimmbaren Grenzen; diese Dinge sind nur erwähnt, um einen Eindruck davon zu geben, wie ausgedehnt und wie reich und vielseitig diese mystische Bewegung im Katholizismus Italiens ist, und wie viel auch nach dieser Richtung der Begriff „Modernismus" bedeuten kann.

Wie sich dieser idealistisch-mystische Modernismus zur Kirche verhält und wieweit sein Programm deshalb Aussicht auf Erfolg hat, geht aus dem Gesagten hervor. Es herrscht eine unbezweifelbare Wahlverwandtschaft zwischen ihm und der kirchlichen Frömmigkeit; auch der Eucken'sche Idealismus steht innerlich dem Supranaturalismus und der Jenseitigkeitsethik der Kirche grundsätzlich näher als der reine Moralismus Avolios und auch der Waldensischen Propaganda. Und selbst der katholische Begriff der Kirche als der Anstalt zur Durchwaltung der Menschheit mit den Kräften der übernatürlichen Welt findet in dieser Geschichts- und Sozialphilosophie, die die Bedeutung historischer und sozialer Überwindung des punktuellen Individualismus so kräftig zu schätzen weiß, seine idealistische Würdigung. Und vollends die Mystik Fogazzaros enthält, wie schon gezeigt, alle idealen Werte der katholischen Frömmigkeit und Ethik und des katholischen Kirchenbegriffs fast restlos. Man möchte deshalb denken, daß, wenn überhaupt einmal die Kirche ihre reine Opposition gegen alle Reformversuche im Sinn einer wenigstens teilweisen Aufschließung gegen die moderne Kultur aufgeben würde, daß sie dann in den von diesen Mystikern vorgezeichneten Spuren wandeln müßte. Jedenfalls leisten sie der Kirche jetzt schon den sehr wertvollen Dienst, daß sie vielen religiös interessierten Gebildeten den Weg zu einer verständnisvollen Würdigung katholischer Religiosität und katholischen Kirchentums zeigen.

Aber freilich, ihr Abstand von der empirischen Kirche ist sehr groß; und sie sind sich dessen auch sehr wohl bewußt, daß nicht ein bloßer Wechsel im Pontifikat die ersehnte Reform bringen könnte, sondern daß allein eine Generationen dauernde Arbeit an der Idealisierung des ganzen Volkes, nicht nur des Klerus, einen der Höhe ihrer Idealforderungen einigermaßen entsprechenden Zustand der Kirche schaffen könnte. Und ob ein solcher Verzicht auf alle historisch-dogmatische Göttlichkeit des kirchlichen Instituts und auf alle magisch-sakramentale Übernatürlichkeit der kirchlichen Gnadenmittel der Kirche nicht die Hauptstützen ihrer gegenwärtigen Existenz entziehen würde, ob diese Idealisierung der Kirche nicht daran scheitern muß, daß die Masse der massiv-kirchlichen italienischen Bevölkerung dieser Idealität nicht fähig und die Gebildeteren einer institutionellen Zusammenfassung und Pflege ihrer idealen Religion in der Kirche nicht mehr bedürftig wären, ist eine Frage, die der geringe tatsächliche Erfolg dieser Bestrebungen und die große tatsächliche Macht der jetzigen Kirche einem unparteiischen Beobachter geradezu aufdrängt. Das ist eben die Not, mit der jeder Idealismus zu kämpfen hat.

5. Wenn man in Deutschland vom italienischen Modernismus spricht, denkt man in erster Linie und fast allein an die Form des Modernismus, die nun als letzte besprochen werden soll, an den historisch-kritischen, im engeren Sinne wissenschaftlichen Modernismus. Das hat in sofern seine Berechtigung, als die päpstliche Charakterisierung des modernistischen „Systems" in der Enzyklika Pascendi fast ausschließlich auf diese Gruppe paßt; sie scheint also nach Ansicht der Kurie die Grundform oder die in

erster Linie gefährliche Form des Modernismus darzustellen, der darum auch hauptsächlich die Verfolgungsmaßregeln dieser Enzyklika gelten. Diese Gruppe von Modernisten fühlt sich in der Tat auch als die einzige, die auf den Ehrentitel des Modernisten, auf den Anspruch der Modernität gegründeten Anspruch hat; sie erkennt z.B. einen Murri nicht als Modernisten an. Darum hat diese Gruppe ihre öffentliche Antwort auf die Enzyklika, die eine Rechtfertigung durch eine Darstellung ihrer Ansichten bietet, als „Programma dei Modernisti", als das Programm der Modernisten bezeichnet. Die Schrift ist deutsch 1908 bei Eugen Diederichs in Jena erschienen und gibt einen so klaren Überblick über den Charakter dieser Bewegung, daß es schon deshalb nicht notwendig ist, länger bei ihr zu verweilen, da die Sache so leicht jedermann zugänglich ist. Insbesondere aber erübrigt sich eine eingehendere Auseinandersetzung aus dem Grund, weil diese Gruppe so gut wie gar nichts Originales hat. Ihr ganzes Programm und ihre ganze Bedeutung besteht einfach in der Anerkennung und Herübernahme der Methoden und Ergebnisse der protestantischen Bibel- und Geschichtswissenschaft in den katholischen Wissenschaftsbetrieb. Dieser Modernismus ist also kein neuer Trieb an dem Baume des Katholizismus, herausgewachsen aus einer neuen, lebendigeren Auffassung seiner Frömmigkeit, sondern er ist ein von außen bezogener Fremdkörper in der Kirche. Die italienische modernistische Wissenschaft hat bereits eine ganze Reihe durchaus selbständiger und bedeutender wissenschaftlicher Leistungen zu verzeichnen; aber die Minocchi, Semeria, Genocchi, Fracassini, Buonaiuti machen gar kein Hehl daraus, daß sie mit ihrer Arbeit ganz auf Harnack und Holtzmann, Wellhausen, Deißmann, Gunkel, kurz ganz auf dem Boden der deutschen und englischen theologischen Arbeit stehen. Sie empfinden den Übergang von der Scholastik ihrer Seminarerziehung in die Atmosphäre dieser wissenschaftlichen Arbeit als absoluten Bruch und fühlen sich der protestantischen, speziell der kritischen protestantischen Theologie innerlich viel näher als der katholischen, wenn auch ihr katholisches Empfinden oft auch in der Geschichte sich in anderen Werturteilen äußert, zum Beispiel gegenüber dem Institutionellen in der Religion.

Trotz dieser inneren Freiheit gegenüber ihrer Kirche denken diese Modernisten gar nicht daran, dieser Kirche den Rücken zu kehren. Der einzige, der diese Konsequenz gezogen hat, ist Minocchi. Aber auch er will keineswegs sich nun dem Protestantismus annähern; im Gegenteil, er mutet den protestantischen Theologen, soweit sie mit derselben Konsequenz wie er sich auf den Boden der reinen Wissenschaft stellen, zu, auch ihrerseits sich von ihrer Kirche, ja vom Christentum loszusagen; denn die Ergebnisse der historisch-kritischen Wissenschaft widersprächen dem Protestantismus genau ebenso wie dem Katholizismus; es trete hier einfach an die Stelle der christlichen die wissenschaftliche Weltanschauung, die zwar keineswegs unreligiös, aber unchristlich sei, bezw. sich zum Christentum verhalte wie das Christentum zum Judentum; sie sei trotz der selbstverständlichen historischen Kontinuität doch prinzipiell eine neue Stufe der Religion. Deshalb will Minocchi kein Modernist sein und mit der ganzen Bewegung

nichts mehr zu tun haben; er hat schon längere Zeit die Sutane abgelegt und nun im Sommer 1911 nach einer Notiz im Coenobium (Juliheft) sich auch verheiratet. Trotzdem ist sein Standpunkt grundsätzlich derselbe wie der der andern Theologen, die trotz der wütenden Verfolgung von seiten der Kurie, trotzdem sie außer Semeria, dem Barnabiten, dem nur die Predigttätigkeit verboten wurde, alle in der schroffsten Weise gemaßregelt und von ihrer Wirksamkeit an den Seminarien abgesetzt worden sind, trotzdem sie auch jetzt noch fortgesetzten Chikanen von seiten der Kirche ausgesetzt sind, trotz alledem in der Kirche bleiben und auch bedenkliche Sophistereien nicht scheuen, um ihr Existenzrecht innerhalb der Kirche trotz der Enzyklika Pascendi zu behaupten. Semeria hat sogar einen Modus gefunden, den Antimodernisteneid zu schwören; er hat dem Papst persönlich erklärt, in welchem Sinn er ihn allein schwören könne, nämlich als äußere Unterwerfung unter die disziplinare Gewalt des Papstes, aber nicht als Anerkennung der Richtigkeit der Sätze der Formel, und nicht als Verpflichtung, seine gegenteilige Ansicht zu verleugnen oder zu verschweigen; und der Papst hat, nachdem die zuständige Kommission diese Interpretation als unmöglich abgelehnt hatte, persönlich Semeria dieselbe zugestanden — ein ganz singulärer und bei der sonstigen Haltung des Papstes nur als Konzession an den außerordentlich einflußreichen und beliebten Seelsorger und Redner verständlicher Fall. Was veranlaßt diese Männer zu dieser zähen Anhänglichkeit an eine Kirche, die sie mit allen Mitteln abschütteln möchte und mit der sie innerlich kaum etwas mehr gemein haben?

Der Grund dieser Haltung liegt darin, daß diese Männer sich als die Träger der Zukunft fühlen. Das gilt von Minocchi so gut wie von den anderen. Sie sind sich bewußt, die Wahrheit, die in der modernen Welt im Grunde einzig mögliche Betrachtung der Geschichte und Gegenwart des religiösen Lebens zu vertreten, die Betrachtung, die ein Ergebnis der modernen Wissenschaft ist und deshalb über kurz oder lang sich durch ihr eigenes Schwergewicht überall durchsetzen wird. Die Weltanschauung der Kirche erscheint ihnen nur von der Seite ihrer Rückständigkeit, ihrer Mittelalterlichkeit, die nur einer brutalen Gewaltpolitik und der Unbildung des Klerus es verdankt, daß sie in der modernen Welt überhaupt noch existiert. Aber jetzt gilt es nur auf dem Posten zu bleiben und mit allen Mitteln dem jungen Theologengeschlecht den Zugang zu der wahren wissenschaftlichen Theologie offen zu halten; dann wird in einer oder in zwei Generationen die alte Scholastik, die schon jetzt den Stempel der Verwesung an sich trägt, ausgestorben, in Vergessenheit versunken sein. Es bedeutet dabei grundsätzlich wenig, ob man mit Minocchi der Überzeugung ist, daß mit der alten Weltanschauung auch das Institut der Kirche ins Grab sinken wird, daß in zehn Jahren die Kirche vom Erdboden verschwunden sein wird, oder ob man mit den anderen der Kirche und dem Christentum noch die innere Kraft zutraut, die Metamorphose zur Modernität durchzumachen und verjüngt aus den Trümmern der alten Weltanschauung aufzustehen. Die kritisch-wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung und die andächtige Verwertung der durch sie zugänglich gewordenen religiösen Werte für

das eigene Innenleben ist ihnen die moderne Form der Religion, die Wahrheit; und sie sehen es als ihre historische Aufgabe an, diese Religion in der Kirche oder gegen die Kirche durchzusetzen.

Diese historisch-kritischen Modernisten sind nun durch die Enzyklika Pascendi, die sich vornehmlich gegen sie wendet, in eine eigentümliche Situation versetzt worden. Diese Enzyklika gibt nämlich eine kritische Darstellung der philosophischen, historischen, religiösen Voraussetzungen, die dieser wissenschaftlichen Arbeit zu Grunde liegen. Und so wenig ihre äußerliche, nur die Maßstäbe kirchlicher Autoritäten anlegende Kritik etwas zu bedeuten hat, so geschickt und zutreffend ist ihre Darstellung dieser Voraussetzungen in ihren Grundzügen. Und mit dieser Darstellung hat die Enzyklika diesen Modernisten eine ihnen überaus unbequeme Fragestellung aufgenötigt, die Frage nach der Berechtigung der Voraussetzungen dieser angeblich reinen, voraussetzungslosen Wissenschaft.

Die Modernisten haben in ihrem „Programm" ihre Antwort auf diese Kritik gegeben. Sie haben darin zunächst erklärt, sie seien total mißverstanden. Ihren Anschauungen liege nicht ein philosophisches System zu Grunde, sondern allein die „Kritik", die historisch-kritische Wissenschaft. Sie gehorchten einer „elementaren Logik", wenn sie die von der kritischen Wissenschaft festgestellten Tatsachen anerkennten. Diese Tatsachen werden in einem Überblick über die Ergebnisse der kritischen Bibel- und Geschichtswissenschaft dem Papst vor Augen geführt. Alle die philosophischen Ansichten, die in der Enzyklika als häretische Voraussetzungen bezeichnet seien, seien in Wirklichkeit nur nachträgliche Erklärungsversuche für die unabhängig davon festgestellten Tatsachen; und über sie herrsche keineswegs Einstimmigkeit; sie seien Folgerungen, nicht Voraussetzungen.

Die Verteidigung des „Programms" ist keine sehr glänzende Leistung. So leicht es für sie ist, die Produkte der päpstlichen Bibelkommission ad absurdum zu führen, die für die dogmatische Geschichtskonstruktion der Kirche verhängnisvollen Ergebnisse der reinen Text- und Quellenkritik aufzuzeigen, so klar zeigt doch auch diese Verteidigung, daß hinter dem wissenschaftlichen Gegensatz ein Gegensatz der Weltanschauung liegt, und daß das Geschichtsbild dieser Modernisten von den veränderten prinzipiellen Überzeugungen und nicht bloß von der Kenntnis neuer Tatsachen abhängt. Die häretischen Überzeugungen, die ihnen die Enzyklika vorwirft, sind auch in den Abriß der Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit als Selbstverständlichkeiten eingeschmuggelt, die angeblich die Geschichte gelehrt hat, die aber in Wirklichkeit Voraussetzungen dieser ganzen Geschichtsbetrachtung sind, für die sie die Begründung schuldig bleiben.

Es tritt hier zu Tage, daß diese Modernisten in eine Arbeit eingetreten sind, die mit all ihren Wurzeln in einer der kirchlichen radikal fremden Kultur haftet. Schon die ganze Entwickelung der modernen Geschichtswissenschaft ruht ja und war nur möglich auf der Grundlage des dezidiert antikirchlichen kulturphilosophischen Weltbildes, das wir den Umwälzungen seit der Renaissance verdanken, das nicht aus wissenschaft-

lichen sondern aus Weltanschauungsgründen mit der supranaturalen Geschichtskonstruktion der danielischen bezw. augustinischen Geschichtsphilosophie brach und erst nachträglich in der Fruchtbarkeit der neuen Konzeption die induktive Bestätigung ihres Rechts erhielt; und sie ist keineswegs unbeeinflußt geblieben von der deutschen Kultur- und Philosophiegeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Ihre uneingeschränkte Übertragung auf die Erforschung der heiligen Geschichte vollends läßt sich nur aus der ganz besonderen Entwickelung der protestantischen Theologie verstehen. Aber es handelt sich bei der protestantischen historisch-kritischen Arbeit außerdem gar nicht nur darum, daß die Methoden der historischen Wissenschaft auf die Bibel und Kirchengeschichte angewandt werden sollen; sie vertritt vielmehr eine ganz bestimmte Auffassung vom Wesen der Religion und ihrem Verhältnis zu den übrigen Gebieten des Geisteslebens, die die Eigentümlichkeit einer ganz bestimmten Richtung der deutschen protestantischen Theologie seit Schleiermacher ist, und ohne die sich ein wesentlich anderes Bild der Geschichte als das der von diesen Modernisten bevorzugten Autoren ergibt, wie die Bibel- und Geschichtswissenschaft der konservativen protestantischen Theologie zeigt.

Alle diese geschichtlichen Voraussetzungen dieser wissenschaftlichen Arbeit haben die Modernisten mit der historisch-kritischen Methode einfach übernommen; und die Kurie ist grundsätzlich im Recht, wenn sie ihre Theologie als neue Weltanschauung und nicht als reine Wissenschaft wertet. Sie haben tatsächlich die geschichtliche Kontinuitätmit ihrerKirche verloren und sind übergetreten in die Spuren der protestantischen kritischen Theologie. Giovanni Selva, der Idealmodernist Fogazzaros im „Heiligen", steht wissenschaftlich auch völlig vorurteilsfrei und mit der vollen historischen Bildung ausgerüstet da; aber er hat ein starkes Empfinden für die Töne einer spezifisch katholischen Frömmigkeit und den tiefen Graben, der sie von dem Geiste der deutschen protestantischen Theologie trennt. Das kommt in dem Programm der italienischen Modernisten wenig zum Ausdruck und ist auch mit der dort vertretenen Anschauung vom Wesen der Religion kaum zu vereinen. Die Programmtheologen sind in der Tat, wie Fogazzaro und seine Gesinnungsgenossen an ihnen tadeln, zu sehr Intellektualisten; ihr Blick ist geblendet von dem stolzen Bau, den die historische Wissenschaft aufgerichtet hat, und sie verkennen dabei, daß diese ganze Geschichte doch nur genau so viel religiöse Bedeutung hat, wie die Weltanschauung, auf der sich dieser geschichtliche Bau erhebt, und daß aus zwei ganz verschiedenen religiösen Grundauffassungen wie der protestantischen und der katholischen sich auch ein verschiedenes Bild der Geschichte des religiösen Lebens ergeben muß.

Wenn es diesen Modernisten gelingen wird, eine eigene katholische, die Elemente echt katholischer Frömmigkeit verwertende theologische Wissenschaft zu begründen, dann wird sie zwar auch noch eine ganze Weltanschauung von dem kurialen Thomismus trennen, wie die moderne protestantische Theologie durch eine Weltanschauung und nicht bloß durch eine wissenschaftliche Methode von der altprotestantischen geschieden ist; aber sie werden dann mit größerem Recht als jetzt sich als die Träger der Zukunft der katholischen Idee fühlen dürfen;

und sie werden dann auch mehr Aussicht auf tiefdringenden Erfolg innerhalb der Kirche haben als jetzt, wo ihre Arbeit auch von fortschrittlichen und durchaus modern denkenden Katholiken mißtrauisch betrachtet wird in dem instinktiven Gefühl: hier herrscht ein anderer Geist als der unsere. Dem erdrückenden Schwergewicht des von diesen Theologen erarbeiteten Tatsachenmaterials und der Evidenz des von ihnen gezeichneten Aufrisses der biblischen und kirchlichen Geschichte wird sich die offizielle Kirche dann auf die Dauer schwer entziehen können, wenn diese Arbeit geschieht mit einer klaren Erkenntnis der Schranken objektiver Wissenschaft auf geistesgeschichtlichem Gebiet, und wenn sie dann getragen wird von einer Subjektivität, die die religiösen Ideen, an denen sie ihre theologisch-wissenschaftliche Arbeit orientiert, gesogen hat aus dem Boden echt katholischer Frömmigkeit.

Im gegenwärtigen Augenblick ist die Arbeit dieser Modernisten so gut wie lahmgelegt. Ihre besten Köpfe sind suspendiert; eine Einwirkung auf die junge Theologengeneration in den Seminarien ist infolge des offiziellen Überwachungssystems nahezu ausgeschlossen; die theologischen Zeitschriften, die wissenschaftlich recht gute Leistungen zu verzeichnen hatten, sind alle durch die päpstlichen Gewaltmaßregeln erstickt; neue Bücher verfallen rasch genug dem Index. So sind die Träger dieser Ideen selbst zu einer solchen Vorsicht gegenüber der Öffentlichkeit gekommen, daß man von einer Propaganda für ihre Ideen kaum mehr reden kann. Aber „die Ideen haben keine Eile", darin haben diese Leute recht; auf die Dauer wird auch die Kurie ihren Klerus nicht vor jeder Berührung mit Dingen fernhalten können, die in der übrigen Welt wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten geworden sind. Darum ist die päpstliche Politik wohl kaum ein endgültiges Hindernis für das Eindringen der modernen Wissenschaft in die katholische Theologie: nur muß sich diese Wissenschaft loslösen von ihrer Verbindung mit einer Kultur und Weltanschauung, die der Kirche ihrem Wesen nach fremd sein muß, und die der Bekämpfung der mit ihr verbundenen Wissenschaft religiöse Motive leiht.

Darin liegt die Entscheidung für die Frage nach der Zukunft dieser historisch-kritischen Richtung des Modernismus: die reine Rückständigkeit, die reine geistlose Machtpolitik kann eine ideelle Macht wie die der modernen Geschichtswissenschaft nicht totschlagen; verhängnisvoll kann sie nur dann werden, wenn sie, was bis jetzt noch zweifellos der Fall ist, gegen die Vertreter dieser Geschichtswissenschaft selbst ideelle, im Volk durch eine lange Geschichte tief eingewurzelte Güter zu verfechten hat. Wenn es mit der Zeit gelingen würde, die religiöse und die wissenschaftliche Auseinandersetzung zu trennen, so weit sie eben bei ihrer engen Verflochtenheit getrennt werden können, so hätte der öde scholastische Betrieb in den Seminarien wohl bald ausgespielt. Freilich wird jede Durchbrechung der Geschichtskonstruktion, auf der das Institut der Kirche ruht, der Autoritäts- und Anstaltskirche einen so starken Stoß versetzen, daß auch dann noch der Pessimismus Minocchis in Beziehung auf die Zukunft der Kirche ebenso begründet erscheint wie der Optimismus der übrigen Vertreter des „Programms".

Aber die Entscheidung dieser Frage wird nicht von dem Erfolg dieser rein wissenschaftlichen Modernisten abhängen, sondern davon, wie weit es den modernistischen Mystikern, von denen vorher gesprochen wurde, gelingt, einen echt katholischen und rein religiösen Gehalt so unabhängig von den jetzigen mittelalterlichen Formen der Kirche darzustellen und zu solcher Kraft innerhalb der Kirche zu bringen, daß dieser Inhalt auch einen Zusammenbruch der alten Formen überdauern und aus eigener Kraft neue Formen schaffen könnte, und auch nicht zum Wenigsten davon, wie weit es den politischen Bestrebungen der Democrazia cristiana und verwandter Richtungen gelingen wird, den radikalen Gegensatz zwischen Kirche und Staat in Italien zu überbrücken und einen politischen Zustand anzubahnen, der nicht der Kirche wie sie jetzt ist, aber überhaupt einer kirchlichen Organisation katholischer Frömmigkeit einen angemessenen Platz im Staate sichert. Wie weit diese Bestrebungen Aussicht auf Erfolg haben, kann wohl heute niemand sagen; aber an ihnen hängt die Zukunft der katholischen Kirche in Italien.

Was ist nun also der Modernismus in Italien? Es ist — mehr läßt sich nach dem Bisherigen nicht sagen — der Reflex von gewissen Tendenzen der modernen Kultur innerhalb der Mauern der Kirche, der Versuch, gewisse in der außerkirchlichen Welt längst zur Selbstverständlichkeit gewordene Ideen moralischer, sozialer, politischer, religiöser, philosophischer, wissenschaftlicher Art auch innerhalb der Kirche zur Anerkennung zu bringen. Darin liegt seine Stärke und seine Schwäche.

Seine Stärke liegt eben in der Tatsache, daß seine Ideen außerhalb der Kirche als Selbstverständlichkeiten gelten; so haben die Modernisten ihre natürlichen Bundesgenossen in allen kirchlich nicht interessierten Kreisen, ja in dem Geist der Zeit überhaupt, in der öffentlichen Meinung, die trotz aller künstlicher Maßregeln zur Isolierung der Kleriker doch auf tausend unmeßbaren und unkontrollierbaren Wegen, durch Presse und Literatur, durch Institutionen und privaten Verkehr immer wieder in den Klerus eindringt und für jedes abgeschlagene Modernistenhaupt zehn neue hervortauchen läßt.

Aber auch die Schwäche des Modernismus liegt in dieser Vermittlerrolle zwischen Kirche und Kultur. Er hat überall den Kampf gegen zwei Fronten zu führen; gegen das antikirchliche Volk, das ihm seine grundsätzliche Bejahung der Kirche nicht verzeiht, und gegen die Kirche, die in ihm nur den Verräter in den eigenen Mauern sieht. Ja noch mehr: es ist in dieser ihrer Stellung begründet, daß die Modernisten auch sich noch gegenseitig in den Haaren liegen, wie ja auch die Erfahrung zeigt; denn jede Gruppe von Modernisten sucht die von allen erstrebte Kombination von kirchlichen und modernen Kulturelementen wieder anders aus, so daß eine Zusammenfassung aller irgend gewünschten Konzessionen an die moderne Kultur kaum mehr etwas von der Kirche übrig ließe, und eine Zusammenfassung alles dessen, was da und dort als unverlierbarer

und gegen die antikirchliche Kultur zu verteidigender Besitz der Kirche festgehalten wird, so ziemlich wieder das alte System der Kirche ergäbe. So kreuzen sich ihre Fortschritts- und Pietätstendenzen überall und lassen es nicht zu einer wirkungskräftigen Zusammenfassung innerhalb der Bewegung kommen. Der Modernismus ist kein selbständiges Programm, sondern er ist nur das Symptom der akuten Spannung zwischen dem System der Kirche und der modernen Kultur, die in all diesen Ausgleichversuchen nur ihre außerordentliche Höhe offenbart.

Was soll man unter diesen Umständen von der Zukunft des Modernismus denken? Das Problem, dem er seinen Ursprung verdankt, eben diese hochgradige Spannung zwischen Kirche und Kultur, fordert so dringend eine Lösung, daß es einen Modernismus geben wird, so lange diese Lösung nicht erreicht ist. Und daß die Lösung irgendwie in einem modernistischen Sinne erfolgen muß, das heißt, auf dem Wege des Ausgleichs und nicht das Entweder-Oder, ist wenigstens sehr zu wünschen; ein radikaler Konflikt zwischen Religion und Kultur (darum handelt es sich dann sicher; denn die Religion Italiens, speziell die des Landvolks, aus dem sich der Klerus hauptsächlich rekrutiert, aber auch die der Gebildeten, soweit sie Religion haben, ist durchaus mit der Kirche verwachsen) ist immer verhängnisvoll nicht nur für Religion und Kirche, wie die kulturseligen Antiklerikalen denken, sondern auch für die Kultur; und es ist nicht ausgemacht, auf welcher Seite gerade in dem stark dekadenten Italien die Katastrophe größer wäre.

Ein Ausgleich zwischen zwei realen Kulturmächten erfolgt nicht auf so theoretischem Wege, daß sie sich schließlich über irgend eine Einigungsformel verständigen. Deshalb hat die Frage keinen Sinn, welche von diesen verschiedenen modernistischen Richtungen am meisten Aussicht auf Verwirklichung ihrer Ideale hat. Es war der Zweck dieser Arbeit, zu untersuchen, wie weit die einzelnen Bestrebungen realen Boden unter den Füßen haben, von wirklichen Bedürfnissen und Notständen ausgehen, und wie weit sie von dieser Grundlage aus wertvolle Ziele verfolgen. In dem Maße, als beides der Fall ist, werden diese Bestrebungen kräftige und wertvolle Faktoren sein, die den Gang dieser Auseinandersetzung, für deren Verlauf und Erfolg tausend andere realpolitische Faktoren ebenso stark ins Gewicht fallen, in ihrem Teil mitbestimmen werden. Und darum haben wir, soweit wir die unendliche kulturelle Bedeutung dieser Auseinandersetzung auch für uns einsehen, allen Grund, diesen Modernismus mit unserer Teilnahme zu begleiten. Wohin die Entwickelung in Wirklichkeit führen wird, ob vor der Übermacht anderer realpolitischer Faktoren nicht die ganze Arbeit dieser Märtyrer vergeblich sein und zergehen wird, ob also dem Modernismus in irgend welcher Form eine Zukunft beschieden ist oder nicht, das ist eine Frage, die nicht durch wissenschaftliche Untersuchung gelöst wird, sondern durch zielbewußten politischen, kirchenpolitischen und religiösen Kampf aller derer, die an dieser Frage interessiert sind.

Rudolf Eucken: Können wir noch Christen sein?*)

Von **Constantin v. Zastrow.**

Ein Bericht über dieses Buch kann nicht davon entbinden, sonden nur dazu auffordern, es selbst sehr gründlich durchzulesen. Eucken tritt hier im Kampf um das Christentum auf die Seite derer, die Christen sein und bleiben wollen, aber mit Worten wie Neuprotestantismus, neue Theologie, neuer Mythos die Forderung einer Erneuerung aller gedankenmäßigen Ausprägungen der christlichen Glaubenswahrheit erheben.

Er beginnt mit dem Anerkenntnis, daß das Christentum sich in einer Krisis befindet, deren Breite und Tiefe in seiner Vergangenheit nirgends ihresgleichen finde. In der Schilderung dieser Krisis in den drei ersten Kapiteln berührt es wohltuend, mit welcher Gerechtigkeit die Positionen der beiden feindlich aufeinander stoßenden Gedankenwelten dargestellt sind.

Als ein warmer Anwalt dessen, was das Christentum will, legt der Verfasser in sechs Punkten, vom allgemeinen zum besonderen fortschreitend, den Sinn des Christentums als einer Lebensmacht dar, die geistiges Leben bedeutet, das durch Erlösung, d.i. Erlangung von Kräften aus einer übersinnlichen Welt, erworben wird, und zwar Erlösung moralischer Art im Kampf von Gutem und Bösem, und dies durch die Menschwerdung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi, eine Gnadengabe, die der Menschheit zu dauerndem Gewinn zu erhalten die christliche Kirche berufen ist.

Mit gleicher Liebe spricht er im zweiten Kapitel als Wortführer der Neuzeit und alles dessen, was in ihr dem Christentum widerstrebt. Zuerst meldet sich hier der Philosoph, der die Denktätigkeit des Menschen zum Träger aller Wirklichkeit macht und daraus das Recht ableitet, die früher gutgläubig hingenommene Überlieferung kritisch zu prüfen. Diese Kritik wendet sich gegen jene sechs Grundgedanken des Christentums: 1. Der Kirche widersetzt sich der Staat, der Selbständigkeit fordert, und das Individuum, das nach Ursprünglichkeit und Innerlichkeit des religiösen Geisteslebens verlangt. 2. Unerträgliche Menschenvergötterung dünkt uns die kultisch und ethisch für die Person Jesu Christi beanspruchte zentrale Stellung, seit sich nicht nur das wissenschaftliche Denken, sondern auch die religiöse Überzeugung des modernen Menschen gegen die Lehre auflehnt, daß Gott an einem Punkte der Geschichte ein Mensch geworden sei, der nun als Mittler für eine gottferne Welt eintreten oder gar durch sein, des Sohnes, Opferblut auf mythische Art den Zorn des Vaters besänftigen müsse. 3. Auch die Zentralwahrheit des Christentums, seine Moral, gerät ins Wanken, wenn die Neuzeit zu fragen beginnt: „Sehen wir auch heute die Parteigänger der kirchlichen Macht durch besondere Liebe und Sanftmut ausgezeichnet?“ Hat die Weichheit der christlichen Moral uns im Zusammenleben der Menschheit vorwärts gebracht? Ja ist nicht der Leitstern der christlichen Lebensführung, der dem unheiligen Menschen als Persönlichkeit gegenübertretende heilige Gott, eine ungebührliche

*) Veit & Co., Leipzig. 1911. 236 S. – Geh. 3,60 *M*, geb. 4,50 *M*.

Vermenschlichung, die uns in die vage Subjektivität einer das Dasein begleitenden Nebenwelt bannt und damit in die reale Gestaltung des Lebensprozesses störend eingreift? 4. Der Erlösungsgedanke muß dem mit dem gesellschaftlichen Zusammenschluß der Menschheit immer wachsenden Kraft- und Selbstgefühl weichen, aus dem sich die Gedanken der unendlichen Weiterbildung, des Fortschritts und damit eines dynamischen Lebensideals ergeben. 5. Die Überlegenheit des geistigen Lebens über die Natur dokumentierte sich dem Christentum in den biblischen Wundern. Heute belasten diese die religiöse Überzeugung mehr als sie sie stützen, weil die durchgängige Abhängigkeit des seelischen Lebens von körperlichen Bedingungen, ja des Geistigen überhaupt von der Natur so unbestreitbar geworden ist, daß aller Selbständigkeit des Geisteslebens und damit auch dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit Verneinung droht. 6. So wendet sich die Neuzeit von der in einer Überwelt ruhenden Lebensmacht der Religion, die sich stufenweise durch Panentheismus, Pantheismus und Agnostizismus immer weiter verflüchtigt, ja die, einst unmittelbare Gewißheit, heute das Unsicherste von allem zu werden droht, der nächsten Welt dieses Daseins zu und sucht Befriedigung in einer von der natürlichen Vernunft geleiteten Universalkultur.

Der bangen Frage: Können wir noch Christen sein? folgt nun das Unternehmen, nachzuweisen, daß die scheinbar dem Christentum so gefährliche Strömung der Neuzeit, genauer betrachtet, aus zwei Strömungen besteht, die in entgegengesetzter Richtung treiben, aber doch zur Zeit so ineinander geflossen sind, daß die eine, die dem Geistesleben, der Religion, dem Christentum Erneuerung bedeutet, von der andern, einer Verirrung des modernen Denkens, gleichsam mit fortgerissen, überdeckt und kraftlos gemacht wird. Durch klare Scheidung beider Strömungen soll der Zukunft des Christentums ein Ausweg aus der heutigen Krisis eröffnet werden, ein Weg, der aber kein Mittelweg sein soll, „denn zu vermitteln gibt es hier nichts", sondern vor dem ein Kampf auf Tod und Leben zu bestehen ist zwischen dem Christentum als der Religion weltüberlegener Innerlichkeit und der Wendung zur bloßen Daseinskultur.

Die Wendung der Neuzeit zu einem weiteren, klareren, freieren Leben widersteht einer Verneinung des Christentums und zeigt sich durchaus als Ausgestaltung seines eigenen Wesens. Eine höhere Schätzung der Welt kann auf dem Glauben an die Erneuerung der Welt durch Gott, an die Welt als Selbstdarstellung Gottes und Abglanz göttlicher Herrlichkeit oder auf der mystischen Vorstellung von der Einigung von Gott und Welt beruhen, sofern nur die auf Gott zurückgeführte Überlegenheit der geistigen Arbeit über alle Welterfahrung festgehalten wird und damit der Verstand als die Wurzel, die Moral als die treibende Kraft, die Persönlichkeit des Menschen als die Blüte dieses Geisteslebens erscheint. Ebenso geht die Höherschätzung des Menschen auf christliche Anschauungen zurück, sofern die Kraft des Menschen Gottes Gnadengabe ist, die menschliche Vernunft in einer göttlichen verankert bleibt und die Würde des Menschen in seinem Zusammenhange mit dem All erblickt wird. So

wird endlich auch das der Neuzeit zum Bewußtsein gekommene Wachstum der Lebensenergie auf die Gestaltung der Arbeit beseelend einwirken; der Mensch erkennt sich als geistiges Individuum, das sich zunächst von den Objekten seines Wirkens scheidet, um nach Künstlerweise eine um so engere geistige und seelische Verbindung zwischen dem Schaffenden und dem Geschaffenen herzustellen.

Diese Wendung zur Erneuerung aber wird heute von der stärkeren Strömung der bloßen Daseinskultur erfaßt und mit fortgerissen. Diese aber trägt einen Widerspruch in sich selbst, der ihre Verirrung beweist. Die Hochschätzung der Welt schlägt um in eine Hingabe an die Welt, die dem geistigen Leben seine Selbständigkeit raubt, die Seele als Erzeugnis der umgebenden Welt ansieht und auf Schätzung geistiger Werte, auf Ideale, auf Verantwortung für das eigene geistige Sein verzichtet, um zunächst noch von äußeren Einrichtungen alles für die Daseinskultur zu erhoffen, bei genauerem Zusehen aber im Weltgeschehen nur noch ein unabänderliches, sinnloses Getriebe zu erblicken.

Die Schätzung des Menschen wird von der Daseinskultur zu einem bloßen Streben nach subjektivem Wohlbefinden herabgedrückt. Vergeblich trachtet die Verbindung der Menschen zu einer großartigen äußeren Arbeitskultur nach einem Ersatz für das jenseits aller Arbeitserfolge liegende Verlangen der Seele nach innerer Selbstbehauptung, Förderung und einem Beisichselbstsein des Seelenlebens. Ohne das seelisch einigende Band einer geistigen Idee, die den einzelnen über sich selbst hinaushebt, schlägt die Hoffnung auf Erarbeitung einer Erhöhung des menschlichen Daseins, die Sehnsucht nach dem „Übermenschen", um in Enttäuschung über das „Allzumenschliche" einer mit leeren Phrasen aufgeputzten flachen Durchschnittsalltäglichkeit.

Dieser Entartung einer erschöpften Daseinskultur gibt der Verfasser die Schuld an den mit harten Worten gescholtenen Kennzeichen der neuen Zeit, der emsigen Geschäftigkeit des Wirtschaftslebens, dem geistlosen Registrieren der Wissenschaft, dem vermeintlichen exakten und objektiven, in Wahrheit aber mechanistischen Arbeitsbetriebe, der Formalismus und Bürokratismus gezeitigt hat, und zuletzt bei aller wachsenden Technik einer völligen inneren Leere der Menschen, die heute in einem Stimmungsumschlag den Unterstrom einer Sehnsucht nach Tiefe des Lebens und damit nach Religion und nach Rückkehr zum Christentum hervorgetrieben hat.

Aber zur überkommenen Art des Christentums gibt es keine Rückkehr; denn in der modernen Bewegung steckt etwas, das sich nicht zurücknehmen läßt und — so vermahnt der Verfasser sich scheinbar selbst nach so viel scharfen Worten — „das ebenso beliebte wie bequeme Reflektieren und Raisonnieren über die Mängel der Zeit verstrickt nur immer tiefer in die Ungewißheit".

Die Lösung des so vor unsern Augen ausgebreiteten Problems der religiösen Krisis will Eucken dadurch finden, daß er auf den Kern der seinem philosophischen Denken feststehenden Grundwahrheit zurückgeht und aus ihr einen Maßstab und ein Kennzeichen dafür gewinnt, was in den

geistigen Bewegungen der Neuzeit als Erneuerung des Christentums anzusprechen ist. Ein Prinzip hierfür zu finden, ist ihm wichtiger als das Erneuerungswerk einzeln auszubauen. Nur so glaubt er dem unerquicklichen Tun, das Meinung gegen Meinung setzt, auszuweichen und der eignen Überzeugung Rechnung zu tragen, daß die Zeit noch nicht gekommen sei, mehr zu geben als Umrisse der erneuten religiösen Gedankenwelt und eine Verständigung über die Hauptrichtung des Suchens.

In breiter, nur für den Liebhaber philosophischer Denkabstraktionen leicht genießbarer Darlegung wird nun das Geistesleben geschildert als ein innerliches, der Natur gegenüber selbständiges und ihr überlegenes, zum Ganzen strebendes, eine allen Zeitlauf überdauernde ewige Wahrheit erarbeitendes, das in der Volltätigkeit seines Schaffens eine Erhöhung des Menschenwesens und ein Aufsteigen einer neuen Stufe in der Lebensbewegung des Alls bedeutet. Da aber im Menschen beide Stufen, die des natürlichen und die des geistigen Lebens, zusammentreffen, erwächst zwischen ihnen ein Widerspruch. Indem wir ihn schmerzlich empfinden, werden wir uns schon der Kraft bewußt, die ihn überwindet. Aus dem Ganzen des Geisteslebens erhebt sich die übermenschliche Macht, die den Menschen emporhebt über ein bloß natürliches Sein und dessen Hemmungen überwindet. Diese Entfaltung reiner Geistigkeit entspringt aus der Wendung zu einer – inhaltlich noch unbestimmten, deshalb universalen – Religion.

Aber wie setzt sich diese neue Stufe im Menschen durch? Diese Frage führt zu derjenigen Religion, die Eucken als die charakteristische bezeichnet. Die Hauptsorge der Religionen, die Stellung und Befreiung von Schuld und Leid, erklärt er als den Kampf um die Aufrechterhaltung des Geisteswesens gegen drohende Vernichtung. Vermöge eines über bloße Natur und Kultur dieser Welt hinausgehenden, also metaphysischen Lebensdranges gewinnt der Mensch eine persönliche Beziehung zur weltüberlegenen Gottheit, mit der er wie ein Ich mit einem Du verkehrt, und so erkämpft er sich durch alle Tiefen des Widerspruchs der beiden Welten hindurch in eigner Entscheidung und Aneignung das höhere Leben, das ihn als ein neues emporhebt und innerlich teilhaftig macht der übergeschichtlichen, ewigen Werte, die er nicht in der Ferne eines Jenseits sucht, sondern denen er in der Tiefe des Beisichselbstseins gewiß wird.

Und nun entwirft der Verfasser in großen Umrissen sein Programm für eine Erneuerung des Christentums, indem er mit dem Grundgedanken seiner Philosophie, daß die Religion es mit dem Geistesleben zu tun hat, die sechs anfangs dargestellten Wesensstücke des Christentums untersucht. Ohne der reichen Fülle der einzelnen Gedankenreihen streng zu folgen, soll die folgende Übersicht in eigner Anordnung die im Streit unsrer Tage wichtigsten Stücke herauszuheben versuchen:

1. Für den Gottesglauben ist die Abkehr früherer Zeiten von einer schlechten Welt und das Flüchten in den Frieden eines weltfernen Gottes uns unmöglich geworden. Denn unser Geistesleben bedeutet Tätigkeit, geistiges Schaffen, also eine aktive, männliche Religiosität. Das fordert

aber die schon in der Reformation wurzelnde Auffassung einer engen Berührung des Göttlichen mit der Welt. Zwar der Zauberklang des Wortes Immanenz ist trügerisch und der Pantheismus abzulehnen, denn es täuscht uns eine Weltharmonie vor, der die Wirklichkeit nicht entspricht, und verschweigt den Widerspruch zwischen Natur und Geisteswelt, aus dessen tiefer, schmerzlicher Empfindung heraus erst die Lebensenergie erwächst, das höhere Leben in der Hinwendung zum überweltlichen Gott zu erringen. Es muß deshalb dabei bleiben, daß Theismus gegen Atheismus steht. Aber der Theismus muß von neuer Art sein. Durch den Verlauf des Christentums sind zwei Arten zu verfolgen; eine ethische Art erstrebt Befreiung von Schuld und ein persönliches Verhältnis zu Gott, der als heilige, gütige Persönlichkeit vorgestellt ist; eine spekulative dagegen sucht ihn in dem über den Persönlichkeitsbegriff hinausgehenden absoluten Sein zu erfassen, das nicht mehr von unserm Denken sondern nur vom religiösen Empfinden der Mystik erreicht wird. Zu einer Einheit beider Arten des Gottesglaubens soll uns das Streben führen, Gott nicht menschpersönlich und nicht unpersönlich, sondern „geistpersönlich" zu denken, um die Bezeichnung „persönlich" festzuhalten, die allein von dem selbsttätigen Leben der Gottheit aussagt. Aber wir sollen in den Begriffen viel größere Zurückhaltung üben und uns mit Plotin bewußt bleiben, daß alle menschliche Aussage vom höchsten Wesen ein bloßes Gleichnis ist.

2. Mit auffallender Schärfe wird der als ungeheuerlich bezeichnete Anspruch des Christentums, die allein wahre Religion zu sein, abgelehnt. Wahre Religion ist vielmehr etwas unbeschränkt allgemein menschliches, soweit die Welt des Geisteslebens reicht, denn dieses ruht ja auf Religion als der Wendung zu der höheren Welt der Geistigkeit. Ebenso wenig ist einer der verschiedenen Konfessionen des Christentums der Anspruch auf den alleinigen Besitz der christlichen Wahrheit zuzuerkennen. Die Kirchen sind vielmehr Individualisierungen einer über sie hinausreichenden gesamt-christlichen Bewegung, deren weltgeschichtliche Weiterbildung über die bisherigen Formen hinaus zu neuen treiben kann.

3. Die Erlösung ist uns bislang in einer Fassung gelehrt worden, die dem modernen Denken kaum erträglich ist. Nicht nur die schroffe Form, die den verkommenen und verworfenen Menschen ohne sein Zutun durch übernatürliche Gnade erlöst werden läßt, sondern auch die abgemilderte, die eine Verzeihung und damit Versöhnung und Beruhigung darbietet, ermangelt der Kraft, ohne die das Leben nicht vorwärts kommt. Erlösung ist nur als Getragen- und Gelenktwerden von einer höheren Macht zu verstehen, zwar auch als Erschütterung des bisherigen Wesens, aber doch zugleich auch als Erweckung eigensten Wesens.

4. Die Lehre von der Menschwerdung Gottes unterliegt der einschneidendsten Kritik. Und zwar kommt der Widerspruch hier aus der Religion selbst, der Grundwahrheit unsres Lebens, und er richtet sich dagegen, daß die Verbindung von Geschichte und Übergeschichte, von menschlichem und göttlichem Wesen, auf eine einzige Stelle im weltgeschichtlichen Ver-

laufe beschränkt gedacht wird, weiter gegen die Vermengung von Göttlichem und Menschlichem in der Persönlichkeit Jesu, aber ebenso gegen die moderne Halbheit, die zwar jene Lehre und die daraus folgerichtig abgeleiteten Dogmen von der Jungfrauengeburt, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft fallen läßt, gleichwohl aber Jesus einen Herrn und Meister nennt und damit unser religiöses Leben der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit beraubt. Wenn die Grundtatsache der Religion das Selbständigwerden eines Innenlebens bedeutet, der Anteil des einzelnen am geistigen Lebenszusammenhange aber ein unmittelbares Erlebnis sein muß, so erfordert gerade lebendige Religion ein Zurückgehen von äußeren Tatsachen auf eine innere unsichtbare Tatsächlichkeit als die wahre Wirklichkeit. Im Gegensatz zu katholischem Denken, das die minder greifbare Religion des Protestanten überhaupt nicht Religion nennen will, muß das Sichtbare und Sinnliche zurücktreten vor dem Nichtsinnlichen, so besonders das sinnliche Wunder, so tief dessen Leugnung auch in den Bestand des historischen Christeatums eingreift, aber auch die Bindung unsres Glaubens an die äußeren Geschichtstatsachen, die die Entstehung des Christentums ausmachen. Erst dann wird der Glaube befreit von den Erschütterungen, mit denen die wissenschaftliche Forschung das geschichtliche Bild Jesu bedroht, erst dann wird das Christentum erfaßt als etwas, das nicht an ein geschlossenes System von Lehren gekettet ist, sondern als eine fortlaufende Lebensbwegung und als ein allen gemeinsames Werk, sich immer verjüngend und erhöhend, in die Zeiten eingeht.

Der Verfasser verhehlt nicht, daß ihm hier eine Neubildung des Wahrheitsgehalts unsrer Religion von Grund aus und zwar aus der weltgeschichtlichen Lage der Gegenwart, nicht aus der Art vergangener Zeiten, notwendig erscheint. Aber er verwahrt sich dagegen, daß die Person Jesu eine hervorragende Bedeutung einbüße. Wie im Urerlebnis großer Persönlichkeiten das neue Leben der Religion an einem Durchbruchspunkt erst deutlich in Erscheinung tritt und lebendurchdringende Macht gewinnt, so ist alles erhöhende Schaffen Sache einiger weniger Persönlichkeiten, um sie bewegt sich die Weltgeschichte. Unter ihnen gebührt der Person Jesu eine eigentümliche Stelle von besondrer Höhe, von ihr geht eine hinreißende Kraft der Aufrüttelung und Belebung aus, die in uns unser eigenstes geistiges Wesen erweckt.

5. Der Kirchenlehre vom Jenseits endlich stellt Eucken wiederholt das Wort Novalis' entgegen: „Unter Menschen muß man Gott suchen". Zwar den Sinn der Welt sucht die Religion in weiteren Zusammenhängen, deren Verlauf sich menschlichen Augen entzieht. Aber für das Leben ist Nebensache, was für Bilder von solchen weiteren Lebensbahnen die Phantasie der Religionen entwirft; denn die Religion selbst soll nicht ein Hoffen und Harren auf ein Jenseits, noch eine Lehre von jenseitigen Dingen sein, sondern sie soll von einem dem bloßen Diesseits überlegenen Standort aus eine Befestigung, Veredelung, Erhöhung des menschlichen Daseins bringen und so in der Zeit ein Ewiges suchen.

Im letzten Teil der Schrift wird Eucken zum Ankläger unsrer Kirchen. Er hat sich nie mit ihnen befreunden, nie in ihrem Dienst wirken können, so bekennt er. Von der katholischen Kirche nicht zu reden, die ewige Wahrheiten an eine zeitliche Form ketten will, widersteht auch die protestantische Kirche der notwendigen Erneuerung des Christentums. Sie hält nicht Fühlung mit der Zeit, d.h. mit dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens, was keineswegs den wechselnden Zeitgeist sondern den geschichtlich aufbauenden Geist der Zeiten bedeutet. Ihre Lehre hält ein Weltbild aufrecht, das der Denkweise der modernen Naturwissenschaft schnurstracks widerspricht. Auch erscheint sie vielen im Volke als eine staatliche Schutzeinrichtung für „Thron und Altar". Die zunehmende Entfremdung der Menschen aber von der Kirche und somit von der Religion nötigt zu dem Ausweg, die Religion über die Kirchen zu stellen und neue Wege zu suchen. Dabei werden die Irrungen und Schwankungen, die die Loslösung der Religion von ihren überlieferten kirchlichen Fassungen mit sich bringt, nicht geleugnet. Aber mit eindringlicher Kraft sagt der Verfasser dem „Unglauben" Fehde an, der vor Irrungen und Wirrungen eines Kampfes um neue religiöse Gemeinschaftsformen zurückscheut und ihm die nur scheinbar gefahrlose Ruhe des überlieferten Gefüges mit seinem Scheinwesen und seiner Halbwahrheit vorzieht, auch den Schein auf sich zieht, als handle es sich dabei um eine bloße Einrichtung politischer Zweckmäßigkeit. Ist die Religion nicht Menschenwerk sondern ein Werk Gottes, so birgt solcher Kampf keine Gefahr, ja er gibt überhaupt erst dem Menschen seine Größe und dem Leben einen Inhalt.

Die protestantische Kirche aber kann sich aus sich selbst nicht erneuen, weil die alte und die neue Art des Christentums in ihr in unausgleichbarem Widerstreite liegen und damit ihre Kräfte verzehren. Die alte Art isoliert die Religion gegenüber einer mißachteten Kultur, die neue Art dagegen wird in ihrer Weltbeziehung und ihrem Kulturoptimismus den Widerständen und Hemmungen nicht gerecht, die zu empfinden und herauszuarbeiten Sache der Religion ist.

Die neue Form muß schließlich, so fordert der Verfasser, zur Bedingung haben die Trennung der Kirche vom Staat; denn dieser umfaßt heute nicht mehr eine gleichartige religiöse Überzeugung seiner Bürger, hat auch nicht mehr die Beharrlichkeit des parlamentlosen absoluten Staatswesens. Dies führt den Verfasser endlich zu einer scharfen Verurteilung des Irrlehreverfahrens, das, von einer Landeskirche geübt, dem Betroffenen den Makel des Ausschlusses aus der religiösen Gemeinschaft seines Volkes zufügt: „Daher hätten, solange die protestantische Kirche den Charakter einer Staats- und Landeskirche trägt, Männer freierer Denkart nun und nimmer eine derartige Einrichtung billigen dürfen."

Für Menschen freierer Denkart ist das Buch eine Erquickung und Herzstärkung in den kirchlichen Wirren unsrer Zeit. Alle Einwendungen und Bedenken in Einzelheiten treten zurück hinter den Gesamteindruck, daß hier ein Mann spricht, der den Weg aus unsrer religiösen Krisis zu zeigen

weiß, weil sein Blick nicht rückwärts gerichtet ist auf Überlieferungen, sondern vorwärts auf das Reich Gottes, das unaufhörlich neu zu uns kommt. Allen unseren Vermittlern und Friedensstiftern, die von der christlichen Überlieferung das Unhaltbare mit Schweigen übergehen, das Haltbare aber so darstellen, als sei es immer allein die Sache selbst gewesen und als handle es sich also um eine feststehende Größe, die nur zu konservieren und zu verteidigen sei, möchten wir zurufen: Theologen, lest dieses Buch und laßt sein Leitmotiv, das Wort Erneuerung, einen Wohlklang in Euren Ohren sein!

Besprechungen.

R. Saitschick. Wirklichkeit und Vollendung. Gedanken zur Menschenkenntnis und Lebenswahrheit. 2. Aufl. Berlin. Ernst Hofmann u. Co. 1911. 534 S. 7,50 *M*.

Im dritten Jahrgang unserer Zeitschrift S. 180 wünschten wir desselben Verfassers: „Quid est veritas?“ aufmerksame und geduldige Leser, namentlich solche, die mitten darin stehen im Kampfe und in der Auseinandersetzung mit modernem Eudämonismus, Naturalismus, Intellektualismus in ihren mancherlei Formen und mit ihren mancherlei Folgeerscheinungen in Weltanschauung und Lebensbeurteilung. „Wirklichkeit und Vollendung“ ist eine Schöpfung desselben Geistes. Besonders stark tritt dem Leser die antiintellektualistische Denkweise entgegen. Schon die Anlage des Ganzen ist sozusagen antiintellektualistisch: es ist eine Sammlung von Gedanken über allerlei Fragen der Lebensanschauung, keine fortlaufende Darlegung. Aphorismen möchte ich die einzelnen Gedanken nicht nennen; S. geht es — wenigstens zumeist — nicht um die frappierende und geschliffene Form. Es ist eine Sammlung von Reflexionen.

Ob die erste Auflage ebenso umfangreich war? Jedenfalls erscheint mir diese zweite darin zu viel zu tun. Ursache sind die sehr zahlreichen Wiederholungen oder doch nur ganz geringen Variierungen desselben Gedankens. Mag sein, daß jeder Abschnitt möglichst alle entscheidenden Gesichtspunkte berühren soll, da man so ein Buch doch wohl zumeist nicht im Ganzen, sondern absatzweise lesen wird: es ist auch dann des Guten zuviel getan. Überdem könnte auch manches fehlen, was nur Einfall ist oder gar bloßes bon mot. Das Ganze kann darum allerlei Streichungen sehr wohl vertragen und würde durch ganz bedeutende Kürzung des Umfanges an Eindringlichkeit der Wirkung nur gewinnen.

Aus dem Inhalte wäre noch hervorzuheben das starke Betonen der Lebenswahrheit gerade auch im Sinne der Vollbeachtung der Widersprüche und Gegensätze des gegebenen Daseins, über die nur eine jenseitig orientierte Lebenspraxis hinauszuführen vermag, und gegenüber allem überstiegenen Subjektivismus und Individualismus der Hinweis auf die gegebenen und faktisch nicht überbietbaren festen Grundlagen und Orientierungspunkte des persönlichen Geisteslebens.

Th. Steinmann.

Eine Fundgrube für religionspsychologische Studien sind die **„Nachrichten aus der Brüdergemeine“**. Zu finden sind dieselben wie im Archiv der Brüderunität in Herrnhut und in der Bibliothek des theolog. Seminariums in Gnaden-

feld, so auch im Archiv der einzelnen Brüdergemeinen und wohl auch einzelner sog. „Chorhäuser". Diese Schriften erscheinen seit 1744 zunächst handschriftlich unter wechselndem Titel, seit 1765 als Gemein-Nachrichten und enthalten etwa von da an (erst in ihren Beilagen) immer reicheres biographisches und autobiographisches Material religiöser Lebensführung, anfänglich nur als Notizen (Personalia), dann in immer ausgeführteren, zumeist selbstverfaßten Lebensläufen. Seit 1817 erscheint ein Teil jedes Jahrganges gedruckt; von 1819 an der ganze Jahrgang. Seitdem ist der Titel: „Nachrichten aus der Brüdergemeine". Seit 1895 endlich haben wir eine in Umfang bedeutend verringerte Fortsetzung: die „Mitteilungen aus der Brüdergemeine". Die „Lebensläufe" gehen durch all' diese Jahre und Jahrzehnte hindurch. Kaum ist sonst wo soviel für den Religionspsychologen interessantes biographisches, peziell auch autobiographisches Material beisammen zu finden. Der Zweck dieser Zeilen ist lediglich, Fernstehende auf dieses Material aufmerksam zu machen. Th. Steinmann.

O. Baumgarten, Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart. Rel. Volksb. IV, Heft 15. Tübingen 1911. 39 S.

B. untersucht, von dem statistisch nachgewiesenen Rückgang des Abendmahlsbesuches im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgehend, die intellektuellen, ethischen und liturgisch-ästhetischen Gründe, die zu der heute bestehenden „Abendmahlsnot" geführt haben. Die Abendmahlsfeier, fast durchgängig auf eine mehr oder minder kraß sakramentale Auffassung zugeschnitten, vermag dem heutigen Empfinden, das nicht ein unverständliches Mysterium, sondern ein verstandesmäßig greifbares, gleichzeitig aber gefühlswarmes Symbol sucht, nicht mehr zu genügen. Abhilfe ist wohl möglich, aber bei dem Widerstand des Kirchenregimentes in wirklich durchschlagender Form nicht zu erwarten. So erscheinen B. die Aussichten für die Zukunft der Abendmahlsfeier recht ungünstig; ungünstiger vielleicht, als es nötig ist; denn man muß doch zugeben, daß wir es im modernen Bildungsprotestantismus mit einer verhältnismäßig kühlen Art von Frömmigkeit zu tun haben, die durch eine wärmere Flutwelle abgelöst werden kann und wird. Immerhin, man muß B. für seine energische und in keinem Punkt schönfärberische Darstellung gerade darum dankbar sein, weil sie uns an einem besonders hervorstechenden Beispiel den weiten Unterschied zwischen modernem und älterem Protestantismus vor Augen führt. Es ist doch eine sehr andere Frömmigkeit, die einst Luther zum Feind Zwinglis machte, und wiederum die, die heut auf den Abendmahlsgenuß verzichtet, weil sie nicht einsehen kann, was er ihr Sonderliches vor der Wortverkündigung bieten soll. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen scheint mir Baumgartens Schriftchen gerade für die Beurteilung der gegenwärtigen kirchlichen und religiösen Lage von besonderem Interesse. Es bietet wirklich ein Stück Kirchen- und Religionsgeschichte unserer Zeit.

Norderney. W. Jannasch.

J. G. Herder: „Ideen zur Kulturphilosophie." Ausgewählt und herausgegeben von Otto Braun und Nora Braun. Leipzig. Inselverlag. 1911. 293 S. (Pappband: 2 *M*, Leder: 4 *M*.)

Es ist ein dankeswertes Unternehmen, Herder's kulturphilosopische Ideen unserer so kulturphilosophisch interessierten Zeit durch eine gute, dabei nicht zu umfangreiche Auswahl der bleibend wertvollen Gedanken aus seinen Werken nahe zu bringen. Dieses Bedürfnis befriedigt vorliegendes Buch in vollem Maße.

Meist denkt man, wenn man von Herder als Kulturphilosophen spricht, wegen des sachlich engen Konnexes von Kulturphilosophie und Geschichtsphilosophie, in erster Linie an sein Hauptwerk, die „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit." Aber in diesem sind die Goldkörner unter mannigfachem heute veralteten Ballast verborgen. Darum kann man O. B. nur zustimmen, wenn er im Vorwort sagt: „Dieses umfangreiche Werk ist zur Auswahl sehr ungeeignet. Vor allem aber treten die grundlegenden, schöpferischen Ideen so viel ursprünglicher und belebender in den früheren Schriften hervor, daß sie durch diese viel besser zur Geltung kommen als durch das umständliche und zu ausgedehnte Hauptwerk. So sind nur als Proben Stücke aus dem 5. und 9. Buche aufgenommen." Die früheren Schriften, aus denen Auszüge genommen sind, sind zwei: 1) „Journal meiner Reise im Jahre 1769", 2) „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit."

Die vorausgeschickte Einleitung gibt eine feinsinnige Analyse von H.'s philosophischem Wesen, indem O. B. dabei gleichzeitig zu zeigen versucht, wie aus diesem einerseits, der geistigen Gesamtlage seiner Zeit andererseits sich Art und Inhalt von H.'s Geschichts- und Kulturphilosophie begreift.

Da die Ausgabe „auf ein gebildetes, aber großes Publikum, nicht auf Fachkreise rechnet" (S. 284), verzichten die am Schluß von N. B. beigefügten kurzen Anmerkungen auf jeden gelehrten Apparat; sie wollen nur das Verständnis erleichtern, namentlich durch Erläuterung der vorkommenden Personennamen.

Daß die buchtechnische Ausstattung in jeder Hinsicht gediegen und geschmackvoll ist, bedarf beim Inselverlag keiner besonderen Hervorhebung.

Jena i. Th. Fritz Münch.

Omar al Raschid Bey: Das hohe Ziel der Erkenntnis.

Vor einiger Zeit wurde das Erscheinen des Buches von Omar al Raschid Bey bei Piper & Co. in München „Das hohe Ziel der Erkenntnis" in der Presse angekündigt. Die Herausgabe des Buches aber, die nach dem Tode meines Gatten mir zufiel, verzögerte sich um einige Monate.

In meinem Lebensroman „Isebies" strömt von diesem Werke ein hoher Einfluß auf mein Leben aus, ein Einfluß, der mächtig durch die Vielheit dieser Welt, über Leid, Verlangen und Tod hinausführt. An meiner eigenen Seele habe ich die stärkende Kraft, die von diesem Buche ausgeht, empfunden. Schweren und zugleich frohen Herzens lasse ich es in die Welt hinausgehen, die scheinbar so andere Wege verfolgt, als hier zu gehen geboten sind. Helene Böhlau.

Preisaufgabe. Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre sechste (Eduard von Hartmann-)Preisaufgabe aus, deren Dotierung die Witwe des Philosophen ermöglicht hat. Der 1. Preis beträgt 1500 Mark und der 2. Preis 1000 Mark. Das von Herrn Professor Dr. Vaihinger-Halle formulierte Thema lautet: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart." Preisrichter sind Geheimer Rat Professor Dr. Windelband-Heidelberg, Prof. Dr. Bruno Bauch-Jena, Prof. Dr. Jonas Cohn-Freiburg i. Br. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.

Ein neues Evangelium?

Von **Adolf Mayer.**

Motto:
Die Übel der Welt äußerlich zu überwinden, dies sucht die Wissenschaft; dies innerlich und leidend zu tun, die Religion. Da der erste Weg manchmal ungangbar ist, ist der zweite unerläßlich.

Der Schrei nach einem neuen Evangelium wird allgemeiner und lauter. Er ertönt nicht bloß aus *den* Kreisen, die die bisherigen Formen der Religion noch nicht ganz in Stücke gebrochen haben, aus denen des aufgeklärten Protestantismus. Auch der prinzipiell glaubensfeindliche, ganz und gar naturwissenschaftlich orientierte Monismus sucht seine Überzeugungen zu befestigen durch die Organisation zu kleinen Gemeinden, in denen nach christlicher Art „Sonntagspredigten" abgehalten werden sollen. Nur, daß es da immer fehlt an einem festen Kern, um den die moralisierenden Gedanken kristallisieren.

In immer weiteren Kreisen zeigt sich also das Bedürfnis nach Etwas, das bisher durch die Kirche geleistet wurde, das aber nun nicht mehr — wenigstens nicht mehr für diese Kreise — durch die Kirche geleistet werden kann, weil diese Kirche durch ein dogmatisches Band zusammengehalten wird, das seit lange durchlöchert und zerschlissen ist und augenscheinlich bald ganz und gar zu zerreißen droht.

Das Zutagetreten dieses Bedürfnisses lehrt aber zugleich, wenigstens für den, der die Erscheinung weiter zu ergründen sucht, daß die Kirche nicht identisch ist mit dem Dogma, welches man in jenen suchenden Kreisen nicht mehr zu bekennen vermag, ohne gegenüber seinem wissenschaftlichen Gewissen zum Heuchler zu werden, daß sie andererseits, wenn auch nicht unabhäng von diesem Dogma, so doch weit über dasselbe hinaus eine Wirkung auf die Gesinnung zu üben vermochte, deren Schwinden man betrauert, und die man gerne festhalten möchte. Und so allgemein ist hier die Empfindung eines drohenden Verlustes und so groß die Schätzung desselben, daß immer lauter der Schrei nach einem neuen kräftigen Bande erschallt, das zwei Dinge vereinigen müßte: *Festigkeit* gegenüber der Kritik der Wissenschaft und einen *Umfang*, weit genug, um alle die Schätze, die uns die bisherige Kirche aufbewahrte, mit Sicherheit zu umschließen und für die Zukunft zu erhalten. Das ist der Schrei nach dem neuen Evangelium.

Soll dieser Schrei ungehört in den Lüften verhallen? — Sollen wir tatenlos harren auf eine prophetische Persönlichkeit, die intuitiv die neue Wahrheit erfaßt und sie in unwiderstehlichem Drange verkündigt? Fehlt es den Rufenden an dem nötigen Mute? — Vielleicht sind die Zeiten der

Inspiration vorbei, wenn auch gewiß nicht die der Blutzeugenschaft, da auch noch heute — und für sehr viel geringere Dinge — Leben auf Leben freiwillig geopfert werden, der Eroberung der Luft z.B. oder sogar dem bloßen Besitze und dem materiellen Genusse. Aber das ist etwas anderes. Wir leben in einer Zeit des Intellektualismus. Da der Weg, den die Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten gegangen ist, so wegsam geworden ist und die Menschheit zu einem nie geahnten Reichtum geleitet hat, ist jeder andere Vorstoß in das große Reich des Unbekannten, aber doch Interessanten und Auf-den-Mensch-bezüglichen in Verruf erklärt, und so schweigen auch diejenigen, die — mystisch veranlagt — sich sonst berufen glauben könnten, neue Wahrheiten zu verkündigen. Sie schweigen aus Besorgnis verlacht zu werden. Und auch wenn sie reden wollten, würden sie nur wenig Gehör finden.

Alles weist darauf hin, daß auch hier die Methode unserer Zeit gewählt werden mußte, nicht der kühne mystische Griff in die Dunkelheit, auf die Gefahr hin, alles zu fassen oder auch nichts, sondern die geduldige wissenschaftliche Methode der strengen Deduktion aus bekannten Vordersätzen mit Umblick nach rechts und links, nach allen Erfahrungen, über die wir verfügen. Erst nachher, wenn ein vielfach erwogenes Ergebnis gefunden ist, würde der Versuch der künstlerischen Gestaltung gemacht werden können, zu dessem Epos, das die Masse der nach den neuen Dingen Ausschau haltenden packt und unwiderstehlich mit sich fortreißt. Also etwa ähnlich wie Richard Wagner, gleichfalls als ein Sohn der Neuzeit und ganz und gar wissenschaftlich orientiert, sich im Voraus und ganz theoretisch einen Plan des künstlerischen Schaffens ausarbeitete, für den er erst nachträglich die musikalische Inspiration suchte und auch fand, ganz im Gegensatz zu den alten Musikern, die von einem Geist erfaßt wurden, den sie nur empfanden, von dem sie aber nicht anzugeben gewußt hätten, woher er wehte und wohin er trieb.

Da wäre denn also ganz nüchtern zu erwägen, worin die frohe Botschaft, die den Suchenden des zwanzigsten Jahrhunderts gebracht werden soll, bestehen müßte, wenn sie das leisten soll, was bisher das Christentum geleistet hat, wenn sie in ihrer dogmatischen Formulierung den feststehenden Resultaten der modernen Wissenschaft in keiner Weise widersprechen, und vielleicht auch — um das Programm weit genug zu stellen — wenn alles das ausgeschlossen werden soll, was dem modernen Geiste an dem bisherigen Bekenntnis verkehrt erscheint? Zur Beantwortung dieser Frage scheint nun freilich nicht mehr und nicht weniger nötig als eine umfassende Untersuchung der christlichen Wahrheiten, der bleibenden Wahrheiten, sowohl in Hinsicht des Handelns als des Bewußtseins, und die Errichtung einer Glaubenslehre, aus der sich einerseits die bleibenden Wahrheiten ableiten ließen, und die andererseits unüberwindlich gepanzert wäre gegen die Kritik von Seiten der Wissenschaft — wie man sieht, ein sehr umfangreiches

Programm, für dessen Erfüllung die Kräfte eines Einzelnen, wenn auch noch so sehr berufenen, wohl kaum ausreichend sein dürften.

Zum Glück zwar erscheinen wesentliche Kürzungen erlaubt, da die meisten Dinge, die hier zu besprechen wären, vielfach besprochen sind und mit Berufung auf Bekanntes und Erledigtes zur Seite geschoben werden könnten. Als erwiesen kann ja doch wohl erachtet werden, daß das Wesentlichste der christlichen Moral auch bei dem fortgeschrittensten Modernisten annoch feststeht, natürlich in der Theorie: Das große Prinzip der allgemeinen Menschenliebe, das dem Heidentume, mit Ausnahme nur des Buddhismus (der übrigens auf unsere okzidentalische Entwicklung niemals großen Einfluß gehabt zu haben scheint) unbekannt war, und auf das sich nach der Formulierung des Stifters selbst die christliche Religion im Wesentlichen zurückführen läßt, wird auch von dem radikalsten Religionsverächtern nicht preisgegeben. Selbst Nietzsche, der dies scheinbar tut, verkehrt seine Theorie, die das Mitleid vielfach zum Zielpunkt ihrer Angriffe nimmt, in der Praxis seiner Folgerungen sowie in den Gepflogenheiten seiner liebenswürdigen Persönlichkeit, immer wieder in eine wenigstens altruistische Menschenliebe. Und der Monismus gar, der jetzt als eine vielköpfige Gemeinschaft das Haupt erhebt, versichert geradezu, daß in seiner Weltanschauung der Schlüssel zum wahren Humanismus sicherer geborgen sei als in den morschen Schreinen der sich christlich nennenden Bekenntnisse, und zählt in seinen Reihen eine große Zahl auch durch soziale, d.i. ja doch humane Taten hervorragender Männer. Der Unterschied ist im Grunde nur der, daß das köstlichste christlichste Prinzip nicht auf die Liebe Gottes als metaphysischen Urgrund sondern auf biologische Tatsachen zurückgeführt wird, die den christlich Gesinnten sowie den Welterfahrenen nun freilich für diesen Zweck als durchaus unzulänglich erscheinen.

Wir brauchen daher nicht die vielen Punkte der Übereinstimmung zwischen den beiden Geistesrichtungen, die Strauß seiner Zeit kurz als „alten" und „neuen Glauben" charakterisierte, aufzuzählen, sondern es genügt, die Differenzpunkte hervorzuheben, deren im Grunde nur wenige sind, wenn auch von praktisch nicht unerheblicher, ja in ihren letzten Konsequenzen ausschlaggebender Wichtigkeit.

Als hauptsächliche Differenzpunkte zwischen dem alten Christentum (in welcher Bezeichnung hier das orthodoxe römische Bekenntnis bis zum freisinnigsten Protestantismus eingeschlossen ist) und der modernen naturwissenschaftlichen, jeden Glauben schlankweg ablehnenden Weltanschauung sind unseres Erachtens anzusehen: Die ganz verschiedene Würdigung des persönlichen menschlichen Verdienstes und was daraus hervorsprießt. Dort persönliche Nichtigkeit, die nur durch die Gnade Gottes zu Etwas wird, daher Abhängigkeitsgefühl, Demut bis zur Zerknirschung in dem Augenblicke der Depression und Emporschnellen aus derselben durch

die subjektiv geoffenbarte Tatsache der Erlösung; dort Selbsteinschätzung der Persönlichkeit in allen Graden des Talentes und des Charakters, wie sie im wirklichen Leben empfunden werden. Aus diesem sehr Wesentlichen, sowohl theoretisch wie noch viel mehr praktischen Differenzpunkte entspringen beinahe alle andern Unterschiede, die sich nur im Übermenschentum Nietzsches zu einer Höhe steigern, welche eine pathologische Erklärung geradezu herausfordert.

Eine Hauptfrage wird demnach offenbar sein; welche von den beiden Auffassungen ist es wert — wir dürfen nicht sagen: soll; denn ob es möglich ist, ist eine zweite hiervon unabhängige Frage — in das neue Evangelium, dessen unsere Zeit bedarf, aufgenommen zu werden? Der Modernismus steift sich hier wie überall auf die „Wahrheit" und bekämpft die Willkürlichkeit der Annahme eines alliebenden Prinzips, das uns aus tiefem Fall errettet und das ursprünglich leere Gefäß erst durch seine Gnade erfüllt. Aber gerade die Wahrheit (d.h. unsere jetzige naturwissenschaftliche Einsicht, die als solche gilt) zeigt uns die absolute Verdienstlosigkeit eines jeden Menschen; denn in der Notwendigkeit des Geschehens ist jeder Mensch — und diese Folgerung betont der Modernismus gerne — weil jenseits „von Gut und Böse", also frei von Sünde, aber auch jedes positiven Verdienstes bar.

Nun tritt aber eine bekannte, jedoch in ihren ungeheuren Konsequenzen noch wenig gewürdigte Verschiebung der so erlangten Wertungen ein. In der Psychologie des gewöhnlichen Lebens, die alle Dinge in der Richtung des eigenen vermeintlichen Interesses verschiebt, wird gerne die Sündlosigkeit festgehalten, die gar nicht in dies System passende positive Verdienstlichkeit aber aus der verlassenen Weltanschauung herübergenommen und um so stärker betont, da sie nach Elimination der Sünde allein übrig bleibt und nun in einem desto helleren Lichte erstrahlt. — Ganz schief erscheint daneben allerdings auf den ersten Blick die christliche Anschauung der absoluten Verworfenheit des natürlichen Menschen schlechthin. Aber es ist auch hier zu berücksichtigen, was die Logik des gemeinen Menschenverstandes wieder nach denselben psychologischen Gesetzen, die man als geistige Brechung bezeichnen könnte, daraus macht. Ist diese gemeine Logik doch von selbst schon zu sehr geneigt, das eigene Ich zu hoch zu werten, was zu den bedenklichsten Folgerungen gerade in Bezug auf die allgemeine Menschenliebe (die doch auch noch im Modernismus hoch gehalten werden sollte) Veranlassung gibt. Die Zerknirschung, die der Menschengeist im Gebet, die Demütigung, die er in der Beichte, die Erschütterung, die er (im günstigen Falle) durch die sonntägliche Predigt erleidet, sie alle flauen bekanntlich durch die egoistischen Momente des praktischen Lebens bald wieder ab, so daß gerade von einem zu hohen Ausgangspunkte aus (nach dem Gesetze des Parallelogramms der Kräfte, das auch für moralische Dinge gilt) eine Annäherung an das Optimum erreicht wird. Es ist damit ganz ähnlich wie mit dem Visier

auf dem Gewehr, das um so höher gestellt wird, je weiter das Ziel entfernt ist, oder wie mit dem Fährmann, der über den Strom rudernd, den Kahn nicht dem Landungspunkte zu, sondern nach einem (je nach der Stärke des Stromes) mehr oder weniger oberhalb desselben gelegenen Punkte richtet, oder wie beim Fischestechen, wobei man, wegen der Brechung der Richtung durch das dichtere Medium des Wassers, unter den Fisch zielen muß, und in tausend anderen und bekannten Fällen mehr. Soll man darum sagen, daß Visier des Gewehres sei falsch gestellt; es so zu stellen, daß seine wirkliche Richtung über das Ziel hinausweist, sei eine Unwahrhaftigkeit? — Nein, es ist die Erfahrung, und zwar in Fragen der Religion, die von Jahrhunderten und Jahrtausenden, die gelehrt hat, von der naiven Wahrheit ab und zu einem andern Satze überzugehen, der nur von dem Standpunkt der praktisch ganz ungeschulten Wahrheitsliebe, die heute zu einem richtigen Wahrheitsfanatismus wird, aus als unrichtig erscheint.

Freilich wird theoretisch zugegeben werden müssen, daß angesichts der Veränderlichkeit jener Erscheinung, die wir als geistige Brechung bezeichnet haben, der Grad der abweichenden Formulierung nicht ganz unabhängig sein wird von dem Grade der Entwicklung des Menschengeschlechtes, und da wir gerade jetzt in dieser Entwicklung in Bezug auf die Beherrschung der äußeren Natur einige große Schritte getan haben, so scheint es von diesem Standpunkt aus nicht verwunderlich, daß das schon lange erschütterte Gleichgewicht zwischen Religion und Wissenschaft gerade jetzt sehr ernstlich ins Wanken gebracht wird. Wenigstens erscheint bei oberflächlicher Betrachtungsweise diese Folgerung als naheliegend. Aber sie ist es nicht. Handelt es sich aber in unserem Falle doch gar nicht um diese zunehmende Beherrschung der äußeren Natur? Handelt es sich doch darum, daß wir praktisch nur unvollkommen tun, was wir theoretisch zu tun beabsichtigen, um Konsequenz und um Stärke des Charakters, in welcher Beziehung unsere Zeit keineswegs einen großen Vorstoß in die gute Richtung gemacht hat, sondern vielleicht im Gegenteil, so daß wir aus diesem Grunde — um bei unserem Beispiele zu bleiben — unser Visier weniger steil zu stellen, unser Ziel weniger abseits des wirklich beabsichtigten zu wählen, keineswegs genötigt sind.

Darum ist die Methode, welche in der christlichen Religion zur möglichsten sicheren Erreichung des erwünschten Zieles (natürlich unbewußt) verwendet wird, noch lange nicht so verbraucht, als man bei einem oberflächlichen Hinblick meinen sollte. Auch durch die Wahl anderer Unterteile der christlichen Lehre wäre meines Erachtens dieser Beweis zu liefern gewesen, zu dessen breiterer Unterlegung hier nur der Raum fehlt.[1])

[1]) Die Vergeistigung der geschlechtlichen Liebe im Christentume, die vom Modernismus wieder von Lug und Trug gereinigt werden soll, wäre ein anderes Beispiel. Auch hier die Wahl eines zu hohen Zielpunkts, der aber praktisch durch die irrationelle Stärke des Triebes wirksam korrigiert wird.

Das „Unzeitgemäße" des Christentums liegt vielmehr nur darin, daß die psychologisch noch ganz richtige und durch Jahrhunderte äußerst fruchtbare Methode sich stützt auf Glaubenssätze, die mehr oder weniger mit den Resultaten der modernen Wissenschaft in Streit geraten sind, oder — zu sein scheinen. Ist doch der christlich Gesinnte als Lebenskünstler (im besten Sinne dieses viel mißbrauchten Worts) dem bloß wissenschaftlich Orientierten und daraus seine Folgerungen ziehenden oberflächlichen Utilitaristen noch immer so überlegen wie vor ein paar hundert Jahren oder auch wie zur Zeit der ersten Christen selbst, was durch Nichts so deutlich bewiesen wird als durch den Ausruf so mancher Modernisten: Ja, wenn man nur glauben könnte. Das Ziel wird also gut geheißen. Nur findet man es unausführbar, ja geradezu im Streit mit dem guten wissenschaftlichen Gewissen sich Augen und Ohren zuzuhalten, um unbehindert durch die überführenden Zeugnisse der Wissenschaft auch die Mittel zu ergreifen, zu jenem Ziele zu gelangen = zum Glauben, der in diesem Zusammenhange gerne blind genannt wird. Das katholische sacrificium intellectus gilt — und zwar mit Recht — als unmoralisch und selbstredend gar das: credo, quia absurdum est, als perverse jesuitische Logik.

Daraus wird nun aber deutlich, daß das neue Evangelium, nach dem unsere Zeit auf der Suche ist, nicht so sehr in einer Wandlung des Ziels, auf das das Christentum vielmehr von jeher mit Sicherheit, weil eben gewaffnet mit tiefer Menschenkenntnis losging, zu suchen ist, als vielmehr in einer Wandlung der bestehenden Begründung. Die Forderung eines neuen Evangeliums gestaltet sich also zu der Forderung eines neuen Dogmas ausschließlich, und nun bedenke man, was das heißt: Neue Glaubenssätze, nicht entsprungen aus dem poetischen Gemüte eines Propheten, dem sie als geoffenbarte Wahrheiten erscheinen. Diese Entstehungsweise ist — wir wiesen schon eingangs dieser Betrachtungen darauf hin — so unzeitgemäß wie möglich, selbst abgesehen davon, daß sie nicht zu dekretieren sondern abzuwarten ist wie das Erscheinen eines Messias. Sondern erfunden müßten sie werden, ausgeklügelt, aus dem Abstrakten ins Konkrete übersetzt, und beschwert mit dem Bewußtsein, sie erfunden zu haben, also eine Tat der Täuschung in einem gewissen Sinne, wenn auch eine solche in der besten Absicht. — Wie ließe sich so etwas durchführen! Und zumal dem Wissenschaftler fehlt naturnotwendig jeder Schwung dazu.

Also unmöglich? — Wozu dann aber die breitspurige Behandlung, wenn doch eine Null unter die Bittschrift gesetzt werden muß? — Aber Geduld, auf die Gefahr hin, man werfe mir vor, ich sei ausgezogen wie ein umgekehrter Saul, der ein Königreich gesucht und nur seines Vaters Eselinnen mitheimgebracht habe, sei ein Kompromiß versucht: Wenn der Streit zwischen Glauben und Wissen nicht prinzipiell aus der Welt zu schaffen ist, dann ist er doch vielleicht durch Konzessionen von hüben und

drüben beizulegen. Vielleicht ist ein modus vivendi zu erzielen, von dem wir hoffen dürfen, daß er dauere bis zur prinzipiellen Lösung. Aber wie denn? — Unsere Betrachtungen haben uns gelehrt, daß der Streit um das Dogma geht und nicht um das tiefere Wesen der Religion, um die christliche Gesinnung, um die moralische Kraft. Das Dogma ist nur der gemeinhin richtige Weg, um sich diese Gesinnung zu eigen zu machen und sich in der Kraft zu stärken. Diese bestehen aber manchmal, wenn auch nicht gerade häufig noch, nachdem der Glauben verloren ist, oder in noch selteneren Fällen (in besonders ausgereiften Personen) ganz ohne denselben.

Wenn also gezeigt werden kann, daß das Dogma von hüben und von drüben viel höher eingeschätzt wird, als es unserer wahrhaften Darstellung zufolge verdient; wenn gezeigt werden kann, daß auf der einen Seite die Kirchen (allerdings wenig oder gar nicht nach der Absicht der beiden Stifter des Christentums aber tatsächlich) durch den Einfluß vieler ihrer beschränkten, verbildeten oder gar eigennützigen Diener gar oft das Dogma an die erste Stelle gerückt haben, daß auf der andern Seite die Modernisten in ihrer theoretischen Voreingenommenheit und geringen Kenntnis des kirchlichen Lebens so sehr Religion und Dogma mit einander verwechseln, daß sie in ihrem ganzen Kampfe gegen Religion und Kirche immer nur auf die Absurditäten, die *geglaubt* werden sollen, zu sprechen kommen und von den tieferen Dingen schweigen, ja diese im eigentlichsten Sinne des Wortes ignorieren — dann, nun dann ist durch Konzession oder Korrektion von hüben und drüben — zwar nicht eine Einigung über den strittigen Punkt zu erzielen, wohl aber über die *Wichtigkeit* der *Religion* und ihres Organes, der *Kirche*. Ist aber so viel erreicht, so werden einerseits die aufrichtigen und abgeklärten Diener der Kirche, auch insofern sie von Aufklärung nichts wissen wollen, nicht unnötig die Glaubenssätze in den Vordergrund schieben und an ihnen allein Herz und Nieren ihrer Gemeindeglieder prüfen, was freilich wenigstens für intellektualistisch orientierte Geister bequemer ist als ernsthaft eindringende Seelsorge, sondern auch, wenn sie selbst streng Gläubige sind, die wissenschaftlich entwickelte freiere Deutungen hingehen lassen und dieselben, je nach der Entwickelung der eigenen Wissenschaftlichkeit, selber vertreten. So werden andererseits die Modernisten lernen die Kirchen nach ihrer ethischen und sozialen Wirkung einzuschätzen und nicht allein nach dem öden Bekenntnis, und ist die ethische Wirkung gut, ihrerseits ein Auge zudrücken auch über logische Widersprüche, die ja übrigens selbst in der Wissenschaft nicht gerade selten sind, und endlich ein Dogma überhaupt nur bekämpfen oder verspotten (was doch auch ein Bekämpfen ist), wenn es, wie seinerzeit das Dogma vom Stillestehen der Erde geradezu zum wissenschaftlichen Hindernis wird, aber keinen Augenblick früher.

Der Grad der Annäherung, der auf diese Weise erreicht werden kann,

ist, wie man leicht erkennen wird, ein so hoher, daß vorderhand keine Furcht zu bestehen braucht, der Streit werde nicht auf Jahrhunderte hinaus vertagt werden können, und — eines neuen Evangeliums haben wir dann vorerst nicht von Nöten.

Dieser Beschwichtigungsvorschlag erscheint mir darum bemerkenswert, weil es, wie wir erkennen, die gleiche Sünde unserer Zeit und noch mehr unseres Volkes von hüben wie von drüben ist, die die Annäherung der Modernisten und der Anhänger des Kirchentums zu einander erschwert; es ist in beiden Fällen der Intellektualismus oder zu deutsch, das Verstandesprotzentum. Die Kirchlichen, ja die Diener der Kirche selbst, haben sich zu lange gefallen in der Erörterung der dogmatischen Spitzfindigkeiten, und die Pfarrer, die, vielfach ihrer schweren Pflicht aus dem Wege gehend, nur an jenen ihren Geist übten, haben die freier Denkenden aus der Kirche hinausgepredigt, anstatt die Hand an den Pflug zu legen und wirkliche Missionsarbeit zu tun. Der Fehler ist übrigens schon alt, denn er ist derselbe, der die verschiedenen Zweige des deutschen Protestantismus schon unmittelbar, nachdem er das unerträgliche römische Joch abgeschüttelt, sich untereinander zerfleischen ließ.

Es ist der Fehler, der unserer Nation auch sonst anhaftet: die Überschätzung der Denktätigkeit und der Gelehrsamkeit gegenüber dem Charakter und der praktischen Arbeit. Daher denn wir Deutsche besonders unter dem Konflikte leiden.

Infolge des gleichen Umstandes ganz ähnlich beim Modernismus. — Auch er würde die Kirche nicht so sehr verachten, wenn er mehr auf deren praktische Tätigkeit blickte, die auch nach den eben gemachten gewichtigen Abzügen doch noch für jeden, der das Leben kennt, bedeutend genug ist, die jener aber kennen zu lernen ganz versäumt, weil er ganz fasziniert ist von der in seinen Augen feststehenden Tatsache, daß in derselben absurde Dinge gelehrt werden. Eben weil auch er nichts anderes kennt, als den wissenschaftlichen Gesichtspunkt, faßt er die Kirche allein von der dogmatischen Seite und das Dogma wohl gar in wunderbarer Verdrehung der Tatsachen als eine mystische Vorstufe zur Wissenschaft, wo es dann natürlich keine gute Figur macht, da es mit künstlerischem und nicht mit wissenschaftlichem Maßstabe gemessen sein will. Das Dogma ist ja aber — es kann nicht oft genug gesagt werden — nicht das Wesen sondern der Stützpunkt für die religiöse Gesinnung und die moralische Übung, die sich an ihm im Großen und Ganzen am besten erziehen lassen. Es steht durchaus in zweiter Linie, wie am besten daraus hervorgeht, daß es in den verschiedensten Konfessionen und sogar weit über das Christentum hinaus wirksame Religionslehrer gegeben hat, die es verstanden die vorgefundene Lehre zu dem gerade vorliegenden wichtigen praktischen Zweck zu schmieden und etwaige Spitzen umzubiegen. Es ist dies eine Erfahrung ganz ähnlich

wie beim Unterricht, wo auch die Wahl der Fächer natürlich nicht gleichgültig ist, aber doch die Persönlichkeit des Lehrers weit mehr ist, wie das Fach, da sie es eben versteht, aus einem jeden die für die Jugend verdauliche Nahrung zu saugen. Hier aber heißt es, da es nun doch eben ein Unwesentliches ist: immer lieber ein wenig nach der orthodoxen Seite hin als nach der radikalen; denn das Orthodoxe ist dem Radikalen nur eine Thorheit, die mit einigem Lächeln wohl ertragen werden kann. Die Aufklärung aber ist dem Rechtgläubigen ein Ärgernis, und das ist schlimmer, weil Ärger am Leben zehrt. —

Aus dem Gesagten ergeben sich nun aber wichtige praktische Folgerungen, vor Allem für die werbende Kirche in Bezug auf die Ausbildung der Geistlichen, zu Leuten, die nicht bloß die Grundlagen ihrer Religion kennen und sie mit Wort und Schrift zu verteidigen wissen, worauf die bisherige Ausbildung in erster Linie abzielte, sondern zu solchen, die mitten im Leben stehen und dies Leben mitleben und — und was das Wichtigste ist — die Mitlebenden lieb haben. —

Ein christlicher Pfarrer sollte sein nicht wie ein Priester, dessen Persönlichkeit in den heiligen Gewändern verschwindet, mögen diese Gewänder nun körperliche sein oder in einer geistigen Bildung bestehen, die sie von dem gemeinen Mann noch schärfer trennt, als eine anspruchsvolle Vermummung, sondern ein „primus inter pares“, ein Genosse der Leidenden, aber ein Leidender wie sie, der mit dem Wort begabte Bruder im Glauben, wie es bei den Schülern Calvins heißt; und darnach muß natürlich seine Vorbildung beschaffen sein. —

Es soll hier nicht verkannt werden, daß gerade auch in Deutschland gute Ansätze vorhanden sind in der Richtung, der wir hier das Wort reden. Man braucht z. B. nur einen Blick zu werfen in die Zeitschrift: Evangelisch-Sozial und besonders in die dort wiedergegebenen Mitteilungen der Kongresse, die den gleichen Titel führen; man braucht nur einen Blick zu werfen auf das Lebenswerk Emil Sulzes,[2]) dessen 80ster Geburtstag soeben gefeiert wurde, um dessen inne zu werden, daß es sich jetzt gewaltsam regt, und daß schon gute praktische Arbeit getan ist in der Richtung, der wir hier das Wort reden. Aber die hier gegebene Darlegung soll einen Grund bloßlegen, der es veranlaßt hat, daß in dieser Richtung erst verhältnismäßig spät vorgegangen wurde, daß sich unsere Geistlichkeit vielfach so lange Zeit diesem Streben verschloß und zum Teil erst durch eine sehr unfromme Partei aus ihrer behaglichen Beschaulichkeit geweckt werden mußte.

Was hat der Hochstand des Intellektualismus unserer Geistlichkeit genützt, ihre Fähigkeit, auf Grund ihrer Kenntnisse der orientalischen Sprachen und Geschichte das Kanonische und das Apokryphische säuberlich

[2]) Webskn: Protest. Monatschr. 1912 S. 41.

zu scheiden, in welcher Wissenschaft es (wie in aller Wissenschaft) keinen Ruhepunkt gibt, sondern nur Wandlung und Wandlung? Diese Methode hat vielfach wissenschaftlich hochentwickelte Männer hervorgebracht, die entweder wie Strauß ihren erworbenen Scharfsinn benutzten, um das bestehende dogmatische Gemäuer einzureißen, und wieder andere, die sich gleichfalls mit Scharfsinn in dasselbe verschlossen, um Licht und den Zugwind der Neuzeit abzuhalten. Der Streit, von dem wir reden, wurde auf diese Weise nur verpflanzt in die Burg selber, die der Welt trotzen sollte. Ja die Textkritiker waren dem Dogma bekanntlich stellenweise noch gefährlicher wie die Feinde extra muros, die Naturwissenschaftler.

Nein, ganz andere Vorbilder stehen mir hier vor dem Geiste, vor Allem Charles Kingsley, der, obschon ein hochgebildeter, ja literarisch berühmter Mann, mit den armen Fischern und Bauern seiner Gemeinde an deren Hantierungen teilnahm (ja es fehlte nicht viel, daß er mit denselben ein bischen gewildert hätte) und so einen ungeheuren Einfluß auf deren geistige und körperliche Sanierung gewann. Die Bildung Kingsleys ging aber eben nicht einseitig ins Dogmatische und Biblisch-historische, sondern weitmehr ins allgemein historische, soziale und naturwissenschaftliche, und Voluntarist war er kraft seiner Lebensweise.

Ich meine also in aller Bescheidenheit: Wenn sich die Ausbildung unserer Geistlichen und auch die Auswahl ihrer Persönlichkeiten mehr richtete nach ihrem späteren praktischen Beruf, also daß der Landpfarrer mit den Bauern über Dinge reden könnte, die den Bauern angehen, und daß der Seelsorger an einem Fabriksort auch von den Nöten der Arbeiter unterrichtet und für dieselben von Herzen teilnehmend wäre, das würde wichtiger sein, als seine Beschlagenheit in dogmatischen Spitzfindigkeiten, die ja doch — eben die fortschreitende Entkirchlichung hat es gelehrt — nicht genügt, die moderne Kritik aus dem Felde zu schlagen.[3]) Mag dann auch gelegentlich bei dem Pfarrer, der die Nöte der Arbeiter kennt, ein bischen Sozialismus mit unterlaufen; das muß man mit in Kauf nehmen, wenn es nur gelingt, die Spitze dieses Parteistrebens von Kirche und Vaterland abzulenken, welche die verhetzte Masse mit auf das Korn zu nehmen pflegt, da es für sie den Anschein hat, als ob diese unmißbaren Stützen der Gesellschaft lediglich dem verhaßten Kapitalismus Schergendienste leisteten.

Auf die praktischen Folgerungen bezüglich der näheren Gestaltung des geistlichen Studiums, auf dessen Loslösung von schwierigen Examen (die doch nur die Entwicklung des Verstandes beweisen und dem Intellektualismus Vorschub leisten) und auf die Pfarrerwahl darf ich hier noch weniger ein-

[3]) Welcher weltenweite Abstand z.B. zwischen der theologischen Sprache, wie sie von Seiten der Prediger auch noch in freisinnigen Kreisen festgehalten wird, und dem spärlichen Rest von Glaubenssätzen, die bei der großen Mehrzahl der Gemeindeglieder noch in Geltung stehen. Jene auch nur zu ertragen wird von dem kritischen Geiste dieser als eine Unwahrheit empfunden.

gehen. Ich würde von Dingen reden müssen, die ich kaum mehr als von Hörensagen kenne. Als eine nützliche Aufgabe erschien es mir nur, hier von meinem Standpunkte aus, von dem des Naturwissenschaftlers, der trotzdem die Nöte der Zeit begreift, eine Situation bloßzulegen, deren unverhüllter Anblick dazu Berufene von selbst zu weiteren Vorschlägen nötigen wird. Ich möchte nur noch hinzufügen, daß meine Exemplifikation an einem englischen Pfarrer zwar nicht absichtlich gewählt, aber absichtlich festgehalten wurde, da eben die englische Nation das Volk ist, an dem wir unsere eigene Stärke messen.

Die Engländer sind groß, freilich auch wieder schwach im Voluntarismus wie wir Deutsche im Intellektualismus. Sie aber schicken sich an, von uns zu lernen und mehr Wert auf theoretische Kenntnis zu legen, als bisher jenseits des Kanals Mode war. Sollten wir nicht auch von ihnen lernen können? Auch die Heilsarmee, die das Theoretische ganz abgestreift hat – freilich auch den guten Geschmack – ist britischen Ursprungs; das gibt zu denken.

Und in jedem Falle, wenn wir es so weit kommen lassen, daß der deutsche Protestantismus zu Grunde gerichtet wird durch einen einseitig zugespitzten Intellektualismus, so werden wir niemals die Nation sein können, die an der Spitze marschiert. Denn wohl hie und da ein einzelner Mensch mitten in einer religiösen Gesellschaft, aber niemals kann eine Nation leben ohne Religion und ohne eine starke Kirche, die ja nichts anderes ist als deren soziale Verkörperung.

Die Geisteskraft im Wissen und Glauben.

Von **Otto Leo.**

Wissen und Glaube, das sind die beiden Willensbeweger, welche das weite Gebiet des so mannigfachen menschlichen Handelns beherrschen und sich hierbei um die Vorherrschaft streiten. Die Vorherrschaft bedeutet die größere Macht, die nach Anerkennung in der Lebensgemeinschaft strebt und damit Widerstände und Gegenwirkungen hervorruft. So entstehen die weltbewegenden Gegensätze: Realismus und Idealismus, Wissenschaft und Religion, naturalistische und geistige Kultur, indem hier der Glaube, dort das Wissen der menschlichen Willensbetätigung ihre Ziele weist.

Wer soll Schiedsrichter in diesen Kämpfen sein? Gibt es ein Urteilsvermögen, welches sich weder auf das Wissen noch auf den Glauben stützt, weder von diesem noch von jenem beeinflußt, wenn nicht beherrscht ist?

Die Erfahrung lehrt, daß im Leben der Individuen und der Völker die Momente und die Zeiten wechseln, in denen bald der Glaube, bald das Wissen den Willen bestimmen, sowie daß für die volle Lebensentfal-

tung beide unentbehrlich sind, daß hierzu ebensowohl die hohe Blüte des Wissens wie die lebendige Kraft des Glaubens mächtige Förderer sind.

Können wir auch wohl erkennen, ob der Erfolg mehr der einen oder der anderen Geistesrichtung zufällt, so hängt doch die Bewertung desselben wiederum davon ab, ob wir diese Wertbestimmung aus dem Wissen oder aus dem Glauben entnehmen. Wie auch immer dieselbe ausfallen möge, der Sieg im Kampfe bezeugt die größere Kraft, welche der Willensbetätigung aus der siegreichen Geistesbestimmtheit erwächst. Diese Kraft als solche, unabhängig von dem Vorstellungskomplex, den sie in jedem Falle zur Geltung bringt, soll der Gegenstand nachstehender Betrachtung sein.

Welche Bedeutung haben das Wissen und der Glaube für die Kraft der Willensbetätigung?

Das Wissen und der Glaube sind wohl zu unterscheidende Bestimmtheiten der Erkenntnis, unterschiedliche Arten derjenigen Richtung der Geistesbetätigung, welche die Aufnahme der durch die Sinne vermittelten Einwirkungen der Außenwelt in die Einheit des Bewußtseins bewirkt, während wir diejenige Richtung des Geistes, welche das individuelle Fürsichsein der Außenwelt gegenüber zur Geltung bringt, zusammenfassend als das Wollen, endlich die Zustandsveränderungen, die das individuelle Fürsichsein durch die Einwirkung der Außenwelt und durch die Gegenwirkung des Wollens erleidet, als die Gefühlserregung begreifen. Diese Gefühlserregung ist ihrem Wesen gemäß eng mit dem Erkennen und Wollen verbunden und läßt sich von deren Betätigungen nicht immer sondern. Das tritt in den mannigfachen Stimmungen hervor, welche jene begleiten, wie beseeligende Gewißheit, quälender Zweifel, siegessichere Hoffnung und kraftlose Entsagung, und weist darauf hin, daß Erkennen und Wollen aus einheitlicher Wurzel entspringen, aus dem einheitlichen individuellen Wirkungsvermögen, der Substanz des fürsichseienden Lebens; eine Einheitlichkeit, die auch in den Trieben zu Tage tritt, wie sie das niedere organische Leben und auch das bewußtlose höhere bestimmen. Erst mit der Entfaltung der Bewußtheit tritt die Sonderung von Erkennen und Wollen hervor, so daß das eine oder das andere die Lebensbetätigung vorherrschend bestimmen kann.

Im voll entfalteten Bewußtsein lassen sich unterscheiden: Das reine Erkennen, bei dem das Wollen und das Gefühl bedeutungslos sind; das ist das reine Wissen, die wissenschaftliche Erkenntnis; das mit Willens- und Gefühlserregung als gleichwertigen Faktoren verbundene Erkennen, das ist der Glaube; das durch die Erkenntnis, unabhängig vom Gefühl, bestimmte Wollen oder der zweckbewußte Wille; endlich das durch die Gefühlsbestimmtheit unter Zurückdrängung der Erkenntnis beherrschte Wollen, das ist die Leidenschaft.

Während also im Wissen Gefühl und Wille mehr oder weniger ausgeschaltet erscheinen, schließt der Glaube diese beiden Faktoren als mitbe-

stimmend ein. Das Wissen steht um so höher, je unabhängiger es vom Gefühl und vom zweckbewußten Wollen ist; der Glaube ist um so reiner, je mehr in ihm das Erkennen, das Gefühl und das Wollen als gleichwertige Faktoren zu einheitlichem Wirken verbunden sind.

Alles Erkennen strebt nach Gewißheit, d.i. nach der vollen Übereinstimmung des objektiven Ergebnisses mit den subjektiven, im Individuum selbst gegebenen Bedingungen des Erkennens, die wir als Denkungsart, Charakter, Gesinnung, Gemütsart und Temperament begreifen.

Das Wissen schöpft seine Gewißheit aus der Übereinstimmung seiner Ergebnisse mit der überall gleichen logischen Gesetzlichkeit des Denkens, unabhängig von den sonstigen subjektiven Bedingungen; hier kann und soll daher Allgemeingültigkeit der Gewißheit bestehen. Gewißheit des Glaubens besteht nur da, wo das Erkannte jeden Widerspruch der Gefühls- und Willenserregung ausschließt, unabhängig von der logischen Begründung.

Die Gewißheit des Wissens kann vermöge der ihr innewohnenden Allgemeingültigkeit vom Einzelnen auf die Gemeinschaft und umgekehrt von dieser auf jenen übertragen werden; sie kann sich auf äußere Autorität stützen, heteronom sein; die Gewißheit des Glaubens muß aus dem individuellen Erkennen selbst erwachsen und autonom sein.

Die Übereinstimmung mit der logischen Gesetzlichkeit des Denkens vermag indeß keine Gewißheit objektiven Seins zu geben, wie solche im Glauben in der Gefühls-Erregung unmittelbar gegeben ist, weil hier die Vielheit und Mannigfaltigkeit der äußeren Einwirkung erhalten bleibt, während sie im Denken in die Einheit des Bewußtseins übergeführt, also aufgehoben wird. Die Gewißheit im Wissen bleibt gebunden an den durch die Sinnestätigkeit dem Denken gelieferten Stoff, d.i. an die durch zeitliche und räumliche Bestimmtheit und konstanten ursächlichen Zusammenhang gestaltete und geordnete vorstellbare Wirklichkeit, die Welt der Erfahrung, das Reich des Endlichen und des durch Wahrnehmungsmöglichkeit Bedingten. Über das jenseits der Grenzen dieser Wirklichkeit Liegende vermag die Wissenschaft keine Gewißheit zu schaffen.

Der Glaube hingegen gründet die Gewißheit seines Inhaltes auf die Gewißheit des individuellen subjektiven Seins. Gewiß! es gibt kein Subjekt ohne Objekt, keine Gewißheit der inneren ohne Gewißheit äußerer Wirklichkeit, aber jene ist im Bewußtsein unmittelbar, diese nur mittelbar, in der Gestaltung gegeben, welche ihr die Sinnestätigkeit gibt.

Das Bewußtsein unseres eigenen subjektiven Seins, dessen Wesen die identische Einheit bildet, auf die alle Mannigfaltigkeit und aller Wechsel der Sinneswahrnehmung bezogen ist, enthält die Grenzen nicht, welche Raum und Zeit der Wahrnehmung ziehen. Das eigene Sein als Ausgangspunkt der Wahrnehmung im Bewußtsein erscheint uns durch diese nicht bedingt und in diesem Sinne unbedingt gewiß gegenüber dem in

Raum und Zeit bestimmten Wahrnehmungsinhalt, wenn es auch ohne die durch äußere Wirklichkeit erregte wahrnehmende Tätigkeit kein Bewußtsein innerer subjektiver Wirklichkeit gibt.

Der Glaube ist an die der Gewißheit aus dem Wissen gesetzten Grenzen nicht gebunden, findet vielmehr erst jenseits derselben das Wirkungsgebiet, welches ihm volle Entfaltung gestattet.

Wie das Wissen für das Gebiet des Bedingten, so soll der Glaube für das Reich des Unbedingten diejenigen Erkenntniswerte schaffen, welche Gewißheit geben und damit die Erkenntnis befriedigen. Daraus folgt, daß das Wissen keine unbedingten, der Glaube keine bedingten Erkenntniswerte darbieten kann, ohne auf Gewißheit zu verzichten.

Wie alles bedingte Sein und Wirken auf das Unbedingte als Urgrund seines Daseins und als Quelle seines Wirkungsvermögens hinweist und ebenso seine Ziele und Zwecke letzten Endes nur im Unbedingten suchen kann, soll überhaupt Gewißheit bestehen, so erwächst auch das Wissen aus dem Glauben und endet allemal wieder im Glauben.

In den primitiven Zuständen der Geistesbetätigung sind Glaube und Wissen noch eins; auch auf den höheren Stufen gehen sie vielfach in einander über. Erst allmählich hat sich das Wissen als Wissenschaft zur selbständigen Geltung erhoben; aber doch nur als ein begrenztes, vom Glauben umschlossenes Gebiet. Die grundlegenden Voraussetzungen der Wissenschaft, wie auch ihre letzten Schlüsse, fallen in das Gebiet des Glaubens. Nachdem aber die schärfere Sonderung von Wissen und Glaube im Bewußtsein möglich geworden ist, kann volle Gewißheit auch nur auf der Grundlage ihrer Unterscheidung gewonnen werden.

Volle Gewißheit ist notwendig, um dem Willen das erreichbar höchste Maß von Kraft zu geben. Fehlt diese Gewißheit in der Willensbestimmung, so tritt Unsicherheit, Schwanken, Schwäche ein bis zum völligen Versagen der Tatkraft.

Wie die Gewißheit des Wissens erschüttert wird, wenn das Ergebnis in Widerspruch tritt mit den Forderungen des logischen Denkens oder mit der Wahrnehmung, so verliert der Glaube seine siegreiche Kraft, wenn er mit der der individuellen Eigenart entsprechenden Gefühls- und Willens-Erregung nicht vereinbar ist. Indeß auch der Gegenstand der Erkenntnis ist von entscheidender Bedeutung hierbei; wo Gewißheit des Wissens besteht, wie gegenüber der bedingten Erfahrungswirklichkeit, versagt der Glaube in der Willensbestimmung; wo aber der Glaube mit voller Gewißheit herrscht, also im Streben zum Unbedingten, führt keine Wissenschaft zur Herrschaft über den Willen.

Die Kraft der Willensentschließung ist um so größer, je mehr sich dieselbe in einer bestimmten Richtung verdichtet, sei es die des Wissens oder die des Glaubens. Das trifft zu für das Wissen hinsichtlich der durch die

Sinne ergreifbaren, durch Wahrnehmung und Verstand vorgestellten und begriffenen Erfahrungs-Wirklichkeit, für den Glauben nur dann, wenn der menschliche Geist in seiner Entfaltung zur Vernunft die Unvollkommenheit und Bedingtheit der Sinnes- und Verstandes-Arbeit erkennt und nach unbedingten Erkenntniswerten, nach Erfassung des Unbedingten strebt.

Die dementsprechende scharfe Trennung von Wissen und Glauben nach den objektiven Erkenntnisgebieten ist jedoch erheblichen Störungen ausgesetzt. Einerseits ist der Einfluß der subjektiven Faktoren der Erkenntnis in der praktischen Lebensbetätigung so groß, daß diese sich von der Willensbestimmung aus dem Wissen selten völlig ausschalten lassen; andererseits bedarf die Willensbestimmung aus dem Glauben der durch das Wissen gewonnenen Gewißheit als Ausgangspunkt und derselben Vorstellungen und Begriffe, wie diese, als Ausdrucksmittel. Eine Beeinflussung der aus dem Wissen bezw. aus dem Glauben hervorgehenden Willensbestimmtheit dort durch individuelle Gefühls- und Willenserregung, hier durch die der Wahrnehmungswirklichkeit entsprechende Zweckbestimmtheit, demzufolge eine Spaltung der Willensenergie ist oft unvermeidlich.

Deshalb geht der Mensch nur selten so restlos mit seinem gesamten Wirkungsvermögen in seiner Willensäußerung auf, wie wir dies beim Tier wahrnehmen, in dessen Bewußtsein die Sonderung von Erkenntnis, Gefühl und Wille nicht besteht. Der Wirkungskreis des Tieres ist aber auch in Zeit und Raum sehr viel enger begrenzt und das Tier viel machtloser gegenüber der Umwelt als der Mensch. Das Tier bleibt auf die nahe und gegenwärtige durch seine Sinne ergreifbare Wirklichkeit beschränkt und der Herrschaft der Begierde und der Furcht widerstandslos unterworfen.

Die Bedeutung des Glaubens beschränkt sich nicht auf das Streben nach unbedingten Erkenntniswerten, er tritt auch da an die Stelle des Wissens, wo dieses in seinem Wirkungsgebiet Gewißheit nicht zu geben vermag, die Gewißheit erst aus der Übereinstimmung des Erkannten mit der Gefühls- und Willens-Erregung erwächst. Diese Glaubensbetätigung ist die Überzeugung, das überzeugt sein oder werden.

In der Willensbestimmung aus Überzeugung kommt die individuelle geistige Energie einheitlich und ungebrochen zur Geltung, ebenso wie in der Willensbestimmung aus Gewißheit des Wissens oder des Glaubens, sofern die Gewißheit der Überzeugung der Ausdruck dafür ist, daß die sonst in die Tätigkeiten des Erkennens und des Wollens und in Gefühlserregung sich spaltende geistige Energie in einer Richtung restlos zusammenströmt, und daß die subjektiven und die objektiven Bewußtseinserregungen zu einheitlicher Wirkung verschmelzen.

Weil die die Gewißheit gebenden Faktoren im Wissen, die Wahrnehmung und die logische Bestimmtheit des Denkens, im wesentlichen innerhalb umfassender Lebensgemeinschaft dieselben sind, ist zugleich Allgemein-

gültigkeit gegeben; die Gewißheit aus dem Wissen wird in gleichem Maße den Willen großer Gemeinschaften einheitlich bestimmen; das verleiht der Wissenschaft ihre große Bedeutung, welche dem Handeln aus Überzeugung fehlt, weil hier die Zweifel und Unsicherheit ausschließende Gewißheit auf individuellen, nicht übertragbaren Faktoren beruht. Jene vermag große Lebensgemeinschaften nachhaltig zu bewegen, diese ist zumeist auf das einzelne Subjekt und auf den bestimmten Fall beschränkt. Hier, wie der Gewißheit aus dem reinen Glauben, fehlt die objektive Allgemeingültigkeit; denn der reine Glaube ist ein autonomes, subjektives Erlebnis; er kann nicht erlernt, nicht erworben werden. Weil aber diese Gewißheit aus einem Zusammenfließen verschiedener geistiger Wirkungselemente, aus einer psychischen Synthese hervorgeht, so bedeutet sie eine Steigerung des geistigen Wirkungsvermögens gegenüber der Gewißheit aus dem Wissen. Das Ergebnis ist nicht lediglich die Summe der Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, es schließt ein neues Wirkungselement in sich, welches in jenen noch nicht enthalten war. (Wilhelm Wundt: Prinzip des psychischen Wachstums.)

Die Erfahrung bestätigt, besonders in der Entfaltung und Verbreitung des religiösen Glaubens, diese dem reinen Glauben innewohnende fortreißende Kraft in der unbegreiflichen Gewalt, welche die rückhaltlose Äußerung solchen Glaubens auf die Lebensgemeinschaft, oft in weitem Umfange und großer Nachhaltigkeit, auszuüben imstande ist. Diese übernatürliche Kraft der Ausbreitung ersetzt dem Glauben in vollem Maße die fehlende Allgemeingültigkeit, wie sie der Wissenschaft zur Seite steht.

Solche Wirkung des Glaubens tritt meist mit explosiver Gewalt auf, sich mit überraschender Schnelligkeit und tiefgreifender Wirkung verbreitend, aber auch in ihren dauernden Hervorbringungen mit erheblichen Schwankungen verbunden. Die Wirkung der Gewißheit aus dem Wissen schreitet weniger rasch voran, breitet sich allmählicher aus, erweist jedoch einen hohen Grad der Beständigkeit, wo sie einmal Aufnahme gefunden hat. Der in seiner Bedeutung als Willensbestimmung erloschene Glaube läßt sich nach seiner ursprünglichen Bestimmtheit und ohne wesentliche Abwandlung derselben nicht wieder zu lebendiger Wirklichkeit erwecken, während lange verschüttet gewesene Gewißheit des Wissens, nach ihrer Wiederauffindung, noch unverminderte Geltung findet.

Indem der Glaube auf die unbedingte, von Zeit- und Raum-Bestimmung freie, daher unveränderliche Wirklichkeit gerichtet ist, müßten die Erkenntniswerte, die er darbietet, weit ausgiebiger zu Beharrung und Stetigkeit in der Richtung und Kraft der Willensbestimmung führen, als dies für das auf die bedingte, in Zeit und Raum veränderliche Erfahrungswirklichkeit gerichtete Wissen möglich erscheint. Wenn die Erfahrung dies nicht bestätigt, so erklärt sich dies wohl daraus, daß die unbedingten Er-

kenntniswerte ihren mitteilbaren Ausdruck überall nur in denselben Ausdrucksmitteln, in Vorstellungen und Begriffen finden, welche in erster Linie dem Wissen als Ausdrucksmittel dienen, also der Erkenntnis der bedingten, veränderlichen Erfahrung die Allgemeingültigkeit vermitteln sollen; sie vermögen die unbedingten Erkenntniswerte nicht als solche, sondern nur in der Gestalt unserer bedingten Anschauung der Wirklichkeit darzustellen; sie haben wesentlich symbolische Bedeutung. Die Abwandlung, welche die menschliche Erfahrung hinsichtlich der objektiven Wirklichkeit fortdauernd erfährt, die in der fortschreitenden Entwicklung der Wissenschaft und in der ihr dienenden Wort- und Begriffsbildung zu Tage tritt, nimmt auch jenen Symbolen ihre ursprüngliche Bedeutung und nötigt die Glaubensbetätigung dazu, entweder neue Symbole zu finden oder die Bedeutung der bisherigen zu ändern, um die ihnen zu Grunde liegende Glaubensgewißheit im Bewußtsein der Gemeinschaft zu bewahren.

Die einmal zur lebendigen Wirkungskraft gelangte Glaubensgewißheit kann trotzdem sehr wohl als forterzeugende Kraft erhalten bleiben, wenn auch ihre ursprünglichen Ausdrucksformen ihre Bedeutung verlieren und neue an ihrer Stelle gesucht und gefunden werden müssen. Hierbei sollte nur vermieden werden, das, was Gewißheit aus dem Wissen ist, als Gewißheit aus dem Glauben zu bewerten.

Das Wissen findet in der Gewißheit seinen Abschluß, welcher jedoch nicht immer erreicht werden kann und durch aus der Erfahrung begründete Annahmen, Hypothesen, sowie durch den Nachweis der Wahrscheinlichkeit ersetzt werden muß. Der Glaube kann die volle Gewißheit nicht entbehren; aber diese erwächst nicht immer aus der Gleichwertigkeit der subjektiven und objektiven Faktoren, deren Produkt die Glaubensgewißheit ist. Überwiegen die subjektiven Faktoren, das Gefühl und die individuellen Willensmotive, dann entsteht der Wahnglaube, überwiegt der objektive Faktor, die Erkenntnis, dann wird der Glauben zum Aberglauben. Die Bedeutung des Glaubens für die Willensentschließung wird hierdurch nicht berührt, sofern die hierbei in Betracht kommende geistige Energie auf voller Gewißheit beruht, während die Kraft der Willensbestimmtheit aus dem Wissen durch die verminderte Gewißheit entsprechend abgeschwächt wird.

Je geringer die Anforderungen sind, welche die Erlangung voller Gewißheit aus dem Wissen an das Denken stellt, um so leichter wird die Willensentschließung aus dem Wissen, um so enger aber auch das Gebiet, welches der Wille beherrscht. Mit dem Reichtum der das Bewußtsein erfüllenden Vorstellungen wächst auch die Zahl der Motive der Willensentschließung, um so größer werden auch die Anforderungen an die Urteilskraft des Denkens in der Bestimmung des entscheidenden Motivs, soll nicht der Zweifel zur Unentschiedenheit führen, oder die durch die Sinne erregte Begierde zur Herrschaft über den Willen gelangen. So erwachsen der

Willensbestimmung aus dem Wissen auf seinem eigensten Gebiete, der bedingten Wirklichkeit der Erfahrung, doch vielfach Grenzen und Einschränkungen, deren Überwindung schließlich nur durch Erkenntniswerte ermöglicht wird, welche unbedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen, d.h. dem Wirkungsbereich des Glaubens, des Strebens nach unbedingter Wirklichkeit angehören.

Hier nun treten uns als Besonderheiten seiner Betätigung entgegen: der echte Glaube, der Aberglaube und der Wahnglaube.

Das Unbedingte kann im Bewußtsein niemals als vollendete oder seiende Wirklichkeit erfaßt werden, sondern als die über die Bewußtheit übergreifende, von dieser nicht zu erschöpfende, sein sollende Wirklichkeit, d.i. als Vernunftforderung oder Idee. Die Vernunft fordert unbedingte Wirklichkeit als Voraussetzung und als Vollendung aller Geistesbetätigung; die Gewißheit der Berechtigung, ja der Notwendigkeit dieser Forderung, das ist der echte Glaube.

Der echte Glaube ist also nicht Gewißheit erkennbaren, vorstellbaren oder begreiflichen Seins, sondern des Sollens und Werdens im Wirken des Geistes, nicht Gewißheit der Verwirklichung des Unbedingten im Bewußtsein als eines Seins, sondern Gewißheit der Notwendigkeit uneingeschränkten Strebens nach Verwirklichung des Unbedingten im bewußten Geist. Diese Gewißheit kann aber nur eine einheitliche, unteilbare sein, welche das individuelle geistige Wirkungsvermögen restlos in Anspruch nimmt und jede Sonderung in der Richtung der Subjektivität und Objektivität, als sich gegenseitig bedingend, ausschließt.

Das Unbedingte kann nicht Objekt sein weder des bewußten Willens noch der bewußten Erkenntnis. Die Gewißheit des echten Glaubens ist weder ein Wollen noch ein Wissen, sondern die höchste Steigerung des einheitlichen geistigen individuellen Wirkungsvermögens. Der echte Glaube bedeutet die rückhaltlose und restlose Hingabe des bewußten Lebens im Streben nach Verwirklichung des Unbedingten als der sein sollenden Wirklichkeit auch des menschlichen Seins und Wirkens.

Indem dieses Streben das individuelle Wirkungsvermögen voll erfaßt und einheitlich richtet, hiermit zugleich selbst die Bedeutung der Unbedingtheit gewinnt, zeitigt es die vollkommensten Geisteswirkungen, zu denen der Mensch befähigt ist, Wirkungen, die vom reinen Wissen weder an individueller noch an hinreißender Kraft erreicht werden. Höchstens die Leidenschaft vermag ein gleiches Maß von individueller Kraft zu erweisen, aber ohne die Nachhaltigkeit und ohne die Fähigkeit, auch die Lebensgemeinschaft in gleicher Weise zu ergreifen.

Indeß dieser Höhepunkt geistigen Lebens ist weit mehr Ausnahme als Regel. Der Mensch haftet zu sehr an den Bedingungen seiner Geistesentfaltung, die als objektive und subjektive Beweggründe unser Denken und Wollen zumeist beherrschen und endlich auch den Glauben beeinflussen.

Indem diese Beweggründe in das Streben nach Verwirklichung des Unbedingten eindringen und dieses an die objektiven oder an die subjektiven Elemente der Bewußtheit anknüpfen, erscheint das Unbedingte als Wirklichkeit im Bewußtsein, sei es als dessen objektiver oder als dessen subjektiver Faktor. Das Streben zum Unbedingten biegt in die bedingte Wirklichkeit der Bewußtheit zurück; es treten bedingte Werte an die Stelle der unbedingten. So entstehen Aberglaube und Wahnglaube.

Im Aberglauben wird der Verwirklichung des Unbedingten in der Wahrnehmungswirklichkeit, im Wahnglauben in der die Willensentscheidung und Betätigung begleitenden Gefühlserregung, einseitig gesucht und wohl auch gefunden; dort wird dem Wissen, hier dem Wollen der entscheidende Wert im Streben zum Unbedingten beigelegt; hier wie dort ist die den echten Glauben kennzeichnende Gleichwertigkeit von Wissen und Wollen, bezw. Gefühlserregung, gestört; die Gewißheit soll durch die Übereinstimmung der bedingten Wirklichkeit der Erkenntnis bezw. des Willens mit der gesuchten unbedingten Wirklichkeit erreicht werden; der hierin liegende Widerspruch vermindert zwar, weil er nicht in das Bewußtsein tritt, die Kraft des so bestimmten Willens nicht, geht jedoch in die Wirkung dieser Willensbetätigung über als ein dieselbe wieder aufhebender oder in eine entgegengesetzte umwandelnder Faktor.

Der Aberglaube wird in seiner Gewißheit überall da erschüttert und in seiner Wirkungsfähigkeit eingeschränkt werden, wo geistiges Leben herrscht und bestrebt ist, die Fesseln und Schranken der Geistesbetätigung, die in Zeiten des Stillstandes schnell emporwachsen, zu lösen und zu überwinden. Wo er sich gegen diese Einwirkungen nicht abschließen kann, wird seine Kraft durch Zweifel und Schwanken gebrochen und mehr oder weniger auf das rein individuelle Leben zurückgedrängt werden. Der Wahnglaube, indem er die Gefühls- und Willensbestimmtheit zum einheitlichen Ausdruck unbedingter Wirklichkeit erhebt, findet in den in ihrer Bedingtheit minderwertigen objektiven Beweggründen kein unüberwindliches Hindernis seiner Betätigung und ist daher allemal geneigt, über die aus diesen erwachsenden Bedenken rücksichtslos hinweg zu schreiten. Der Wahnglaube ist seinem Wesen gemäß die Quelle größter, ungebrochener Kraftenfaltung und hinreißender Beeinflussung der Lebensgemeinschaft; er wirkt aber zugleich in gleichem Maße zerstörend auf diese und löst dadurch überlegene Gegenwirkungen aus. Weil der Wahnglaube einseitige, nur subjektive Willensmotive zur Geltung bringt, somit an die Individuen gebunden ist, die seine Träger sind, so fehlt seinen Wirkungen die Nachhaltigkeit; er erlischt mit der Willensenergie dieser seiner Ausgangspunkte und Verbreiter.

Weil der Glaube als geistiges Wirken so wesentlich auf der Mitwirkung der subjektiven Faktoren der Willensbetätigung beruht, in denen das Wesen des Lebens, Bewegung und Veränderung, zumeist zum Ausdruck kommt,

ist das Glaubensleben weit mehr Schwankungen und Störungen ausgesetzt als die auf beharrende Erkenntniswerte sich stützende stetig fortschreitende Wissenschaft; dem größeren Maße an Kraft, welches der Glaube zu entwickeln vermag, wird so von seiten des Wissens das Gleichgewicht gehalten.

Die Bedeutung von Wissen und Glauben für die Lebensführung und das menschliche Dichten und Trachten im Einzelleben wie im sozialen Wirken und seinem geschichtlichen Verlauf ist sehr mannigfaltig und wechselnd. Die Besonderheit der geistigen Veranlagung, der Grad der Geistesentfaltung und wissenschaftlichen Erkenntnis, endlich die wechselnde Lebenslage, ob äußerer Druck, Not und Sorge, oder Überfluß, Macht und Sorglosigkeit, ob jugendliches Aufstreben oder geistige und materielle Sättigung vorherrschen, alles dies ist von bedeutsamem Einfluß. Indem nun diese verschiedenen Lebenszustände vielfach nebeneinander bestehen und ineinander eingreifen, entstehen geistige Kämpfe, denen sich der Einzelne und die Lebensgemeinschaft nicht entziehen können, auch nicht entziehen sollen; denn auch hier bedeutet Kampf Leben.

Der Kampf zwischen dem Glauben und dem Wissen soll indeß nicht Zweck, immer nur Mittel sein der Förderung, Gesundung und Kräftigung der Lebensführung, auch des geistigen Lebens. Gleichgültigkeit, Stillstand und zersetzende Verneinung kennzeichnen den Niedergang und führen zum Erlöschen der geistigen Lebenskraft. Weil der Kampf allemal aus der Vermischung der Gebiete entsteht, in denen hier der Glaube, dort das Wissen zu herrschen berufen sind, so muß es das Ziel des Kampfes sein, immer von neuem die Grenzen beider Gebiete zu ziehen und innerhalb derselben jeder Richtung die volle Wirkungsfreiheit zu sichern.

Probleme der Religionspsychologie.

Von Otto Conrad.

Die Bedeutung der Religionspsychologie für die theologische Arbeit im allgemeinen besteht darin, daß sie die Grundlage und Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Arbeit an der Religion bildet in dem Verhältnis, wie die psychologische Analyse überall die Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Untersuchung ist.[1]) Ihre Aufgabe liegt zunächst darin, die Entstehung und das Wesen der Religion zu beschreiben. Die Religionspsychologie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft. Erst seit Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts haben wir eine bewußte Forschung in dieser Richtung. Die Disziplin hat zwei Wurzeln, eine amerikanische und eine deutsche.

[1]) E. Troeltsch, Wesen der Religion (Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, S. 29, 2. Aufl.).

Als Vater der Religionspsychologie ist Schleiermacher anzusehen, der die Forderung aufstellt, daß alle Theologie mit dem Studium des religiösen Bewußtseins der Menschheit beginnen müsse. Bezeichnend ist seine Mahnung in den „Reden": „Wenn ihr also nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen ins Auge gefaßt habt, so kennt ihr noch gar nicht die Religion selbst . . . . Aber warum seid ihr nicht tiefer eingedrungen bis zu dem, was das Innere dieses Äußeren ist? . . . Warum betrachtet ihr nicht das religiöse Leben selbst, jene frommen Erhebungen des Gemüts vorzüglich? . . . Ich fordere also, daß ihr von allem sonst zur Religion Gerechneten absehend euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet, auf welche alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Männer hinweisen."[2]) Von Schleiermacher geht die religionspsychologische Arbeit in Deutschland aus, die nun stark vom Auslande beeinflußt ist. Sie ist der amerikanischen Religionspsychologie zu Danke verpflichtet, von der sie die wichtigsten Anregungen empfangen hat. Jedenfalls ist die deutsche Theologie auf keinem Gebiete stärker vom Auslande beeinflußt worden als auf dem der Religionspsychologie.

Hier sind Starbucks „The Psychology of Religion", deutsch von Vorbrodt und Beta (Leipzig 1909) und William James' „The Varieties of Religious Experience", übersetzt von G. Wobbermin: „die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" (Leipzig 1907), von epochemachender Bedeutung geworden. Beide Werke gehören der philosophischen Richtung an, die man als „Pragmatismus" bezeichnet hat. Das ist weniger ein philosophisches System als eine neue Denkmethode. Der Pragmatismus will den Aufgaben des Lebens und in allererster Linie den menschlichen Gemütsbedürfnissen gerecht werden. Der alte Satz: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, wird nachdrücklich geltend gemacht. Deshalb mündet der Pragmatismus ethisch in den Utilitarismus und erkenntnistheoretisch in die Skepsis ein. Der wichtigste Teil dieser Philosophie ist nun eben die Religionspsychologie. Sie verfährt grundsätzlich nach naturwissenschaftlicher Methode. Starbuck überträgt die statistische Methode, wie sie in der Nationalökonomie angewendet wird, auf das religiöse Gebiet, indem er z. B. zahlenmäßige Tabellen über Motive und Art der Bekehrung bei Männern und Frauen aufstellt; er wendet auch die biologisch-physiologische Betrachtungsweise für die Beurteilung der religiösen Erscheinungen an.

Als typischer Vertreter der pragmatischen Religionspsychologie kann James bezeichnet werden. Er wendet ein Verfahren an, das man als die Methode der ausgezeichneten Fälle bezeichnen kann, indem er an

[2]) Stellen zitiert nach Wobbermin, der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie (Zeitschrift für angewandte Psych. und psychologische Sammelforschung 1910, 3. Band, S. 500).

Einzelbeispielen des religiösen Lebens, die er der Religionsgeschichte entnimmt, die verschiedenen Typen und die Eigenart der religiösen Erfahrung festzustellen versucht. Er zerlegt das Gebiet der Religion in zwei Teile: die institutionelle und die persönliche Religion. James meint, wenn die Untersuchung eine psychologische sein soll, so habe sie sich nicht auf religiöse Institutionen zu erstrecken, sondern auf religiöse Gefühle und Willenserregungen. Man muß ihm hier den Vorwurf machen, daß er den Begriff der Religion zu sehr verengert. Es entspricht das ganz seiner eigentümlichen Auffassung, alles Objektive aus dem Gebiete der Religion auszuschalten und sich nur auf die rein subjektiven Vorgänge zu beschränken. Deshalb handelt James in seinem Buche nur von der sog. persönlichen Religion. Er versteht darunter „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen, sofern sie sich in Beziehung zu irgend einer göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen" (S. 27). Zum Schluß faßt James die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen. Was er als die charakteristischen Merkmale der religiösen Lebensanschauung herausstellt, ist allerdings m. E. nach recht dürftig: „1. Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn. 2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel. 3. Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist dieser Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen — psychologischer oder materieller Art — hervorgerufen. 4. Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen und äußert sich entweder in lyrischer Begeisterung oder in ethischem Heroismus. 5. Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens, und im Verkehr mit andern zeigt sich ein Wachsen liebevoller Zuneigung" (S. 445 f.). Es handelt sich hier um leere Abstraktionen, die für die Erkenntnis des Wesens der Religion wenig bedeuten. Diese blassen Schemen bergen keine lebendige Anschauung in sich.

Die entscheidende Grundtatsache der Untersuchung ist die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung. Das Nebeneinander der verschiedenen religiösen Typen, Sekten und Bekenntnisse ist etwas durchaus Normales. „Das Göttliche kann nicht durch eine einzelne Eigenschaft, sondern nur durch eine Gruppe von Eigenschaften ausgedrückt werden; daher kann die Sache der Religion in der verschiedenartigsten Weise vertreten werden" (S. 447). So braucht der eine einen Schlachten-Gott, der andere einen Gott des Friedens; der Pessimist verlangt allein nach einer Religion der Erlösung, der Optimist dagegen sucht eine Religion der freudigen Betätigung usw. Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung ist

begründet in den verschiedenen religiösen Bedürfnissen der einzelnen. Hier tritt der pragmatische Charakter der James'schen Religionspsychologie deutlich zu Tage. Der Angelpunkt des religiösen Lebens ist ihm das Interesse des einzelnen an seinem persönlichen Geschick (S. 450). Alle Gottheiten haben das gemeinsam, daß sie persönliche Wünsche und Bedürfnisse befriedigen. Alles religiöse Denken bewege sich doch in Ausdrücken, die der Interessensphäre der individuell-persönlichen Lebensführung entnommen sind. Wie in frühesten Zeiten so behaupte noch heute der Fromme, daß Gott für seine persönlichen Bedürfnisse sorge.

Dieser pragmatisch-utilitaristische Standpunkt zeigt sich auch in der Wertung der Religion. Das religiöse Erlebnis besteht nach Kants Ausdruck in einer sthenischen Affektion, in einer freudigen, befreienden, die körperliche Kraft befördernden Erregung, die uns wie ein tonisches Mittel erfrischt (S. 456). Solche Gemütsvorgänge überwinden die melancholische Stimmung, sie geben dem Menschen Geduld und dem Leben Würze und Bedeutung. Das sind nicht nur psychologische, sondern biologische Werte, wie sie James nennt. Tolstoi habe vollkommen Recht, wenn er den Glauben zu den Kräften rechnet, durch die der Mensch lebt. Solcher Glaube braucht nur ein sehr geringes Maß von intellektuellem Gehalt einzuschließen. „Der Kern der Sache" — so sagt Leuba, den James hier zitiert — „kann so ausgedrückt werden: Man erkennt Gott nicht, man begreift ihn nicht, man braucht ihn — als Versorger oder als moralischen Halt, als Freund oder als Gegenstand der Liebe. . . . Nicht Gott, sondern Leben, mehr Leben, ein weiteres, reicheres, befriedigenderes Leben ist letztlich das Ziel aller Religion. Die Liebe zum Leben ist auf allen Entwicklungsstufen der Religion ihr eigentlicher Grundtrieb" (S. 457). Auch hier tritt die pragmatische Auffassung der Religion deutlich zu Tage.

Die wichtigste Frage der Religionspsychologie ist offenbar die nach dem Wahrheitsgehalt. Alle religiösen Dogmen und Bekenntnisse enthalten einen gemeinsamen Kern. James drückt das so aus: der Mensch identifiziert sein wahres Ich mit dem keimhaften besseren Teil seiner selbst; er wird inne, daß dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in engster Verbindung steht, das außer ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat (S. 459). Der biologische Wert solcher Erfahrungen besteht darin, daß die Kraft des Gemütes wächst und neues Leben in der Persönlichkeit sich auftut: der Fromme fühlt die Kräfte zweier Welten in sich zusammenströmen. Hier entsteht die Kardinalfrage: welches ist der objektive Wahrheitsgehalt dieser Erfahrungen? Um diese Frage zu beantworten, bedient sich James des recht problematischen Begriffes des „unterbewußten Ich". Die ganze Argumentation ist m. E. nach ein sophistisches Jongleurstück. James ist ganz und

gar Individualist – das bedeutet eine folgenschwere Einseitigkeit. Er zitiert ein Wort von Myers (Proceedings in the Society for Psychical Research, Bd. 7, S. 305): „Jeder von uns ist eine bleibende psychische Wesenheit, und zwar eine viel umfassendere, als er selbst meint, eine Individualität, die sich durch keine sinnenfälligen Kundgebungen je ganz zum Ausdruck bringen kann. Das Ich offenbart sich durch den Organismus; aber ein Teil des Ich bleibt stets verschleiert, und die Kraft des organischen Ausdrucks, wie es scheint, teilweise immer in Untätigkeit, gleichsam aufgespeichert" (S. 462). Dieser unbestimmte Hintergrund, von dem sich unser bewußtes Ich abhebt, diese geheimnisvolle Region, in der die Werke des Genies, die mystischen Erfahrungen u.a. ihren Ursprung haben, nennt James das „unterbewußte Ich". Offenbar stellt dieser Begriff ein x, eine völlige Unbekannte dar, die aber James benutzt, um folgende Hypothese vorzuschlagen: „Was auch das Höhere, mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, nach jenseits zu, d.h. außerhalb der Grenzen unserer Einzelexistenz sein mag, in der diesseitigen Sphäre, d.h. innerhalb jener Grenzen, ist es die unterbewußte Fortsetzung unseres bewußten Lebens" (S. 462). In dieser Tatsache, daß das bewußte Ich mit einem umfassenderen Selbst im Zusammenhang steht, durch das ihm Befreiung und Erlösung zuteil wird, haben wir nach James' Meinung einen positiven Inhalt religiöser Erfahrung, der tatsächlich und objektiv wahr sei (S. 464).

Daß dieser willkürlichen Konstruktion eine Beweiskraft innewohnt, kann niemand zugeben; James hat das wohl selbst gefühlt: deshalb bezeichnet er sie als Hypothese. Er darf dann natürlich nicht von einer tatsächlichen und objektiven Wahrheit sprechen. Es darf das schon deshalb nicht, weil er dem schrankenlosen Subjektivismus huldigt. Jeder ist nach ihm der Schöpfer seiner Ideale, und jeder hat seine Sonderüberzeugung. Mag mein Glaube andern noch so unsinnig erscheinen, wenn er mich nur befriedigt; denn wir glauben, was wir wollen, und niemand kann uns von Rechts wegen zwingen, etwas anderes zu glauben. Der Pragmatismus macht sich eben die Sache sehr bequem; ja man sieht, daß es ihm auf „objektive Erkenntnis" gar nicht ankommt.

Der andere Mangel der religiösen Auffassung bei James liegt in der Verengung des Begriffes Religion, wenn er die sog. institutionelle Religion völlig ausscheidet und nur die sog. persönliche Religion untersucht. Diese besteht in Gefühlen und Stimmungen; die eigentliche Region des Religiösen sind die bewußten und unterbewußten Gefühle. Hier entsteht die Frage: „Müssen wir uns, um Wesen und Ursprung der Religion zu erfassen, ausschließlich an die subjektiven Erlebnisse des religiösen Bewußtseins wenden, oder hat nicht vielmehr die Untersuchung der allgemeinen religiösen Entwicklungen das Verständnis jener Sondererscheinungen zu vermitteln?"

Das ist das Problem, das Wundt in seinen „Problemen der Völkerpsychologie“[3]) zur Debatte stellt (S. 53).

Mythus und Religion sind ebenso wenig wie Sprache und Sitte Erfindungen einzelner, sondern sozialpsychische Schöpfungen. Die Untersuchung dieser an das Zusammenleben der Menschen gebundenen psychischen Vorgänge ist Aufgabe der Völkerpsychologie (oder der sozialen Entwicklungspsychologie). Wenn James nur die sog. persönliche Religion untersucht, so betrachtet Wundt zuerst die sog. institutionelle Religion, d.h. die Objektivierungen des religiösen Bewußtseins. Wer den Ursprung der Religion erforschen will, muß die Gesamtheit der Erscheinungen des religiösen Lebens ins Auge fassen. Deshalb stellt Wundt der pragmatischen die genetische Religionspsychologie gegenüber. Sie muß sich zwei Forderungen unbedingt fügen: sie hat erstens jede Tendenz fernzuhalten, die der Feststellung der Tatsachen und einer aus ihnen selbst geschöpften Interpretation fremd sind, und sie darf zweitens als empirische Wissenschaft nicht über die ihr gestellte Aufgabe einer Untersuchung der Bewußtseinsvorgänge hinausgehen (S. 111 f.). Wundt faßt eben die Religionspsychologie als rein empirische Wissenschaft auf. Eine Religionspsychologie die sich an die Stelle einer Religionsphilosophie setzen möchte, die die Wahrheitsfrage der Religion und den Wert ethischer Normen entscheiden, will, überschreitet seiner Auffassung nach die ihr gesteckten Grenzen. Die Hauptuntersuchung richtet sich auf den Ursprung der Religion.

Dieser ist nicht einseitig, wie der theologische Pragmatismus das will, aus der Ekstase zu erklären, ebenso wenig aus dem Seelenglauben oder aus Natureinwirkungen, wie die bekannten mythologischen Hypothesen behaupten. Die Religion ist überhaupt nicht aus einer Wurzel emporgewachsen, sondern aus vielen. Vom rein individualistischen Standpunkte ist sie unmöglich zu verstehen. Denn die Religion ist ebenso wie die Sprache und Sitte eine Schöpfung der menschlichen Gemeinschaft und hängt mit beiden aufs engste zusammen. Deshalb ist die Religionspsychologie nach Wundts Meinung ein Teil der Völkerpsychologie. Sie kann zwei verschiedene Wege einschlagen: „sie kann entweder die religiöse Entwicklung in eine Anzahl einander folgender Stufen und ihre Übergänge in aufsteigender Richtung zu ordnen, also gewissermaßen einzelne Querschnitte durch den gesamten organischen Zusammenhang der Religionsgeschichte zu legen suchen. Oder sie kann, um bei dem Bilde zu bleiben, Längsschnitte ziehen, indem sie je eine Gruppe bedeutsamer Erscheinungen von den noch erreichbaren Anfängen an in ihren Wandlungen verfolgt“ (S. 114). So unentbehrlich der erste Weg ist, wichtiger ist noch die zweite,

[3]) S. 84 ff. (Verlag Ernst Wiegandt in Leipzig). Vergl. die Besprechung: O. Conrad, Probleme der Völkerpsychologie (Deutsche Schule XV. Jahrg., 10. Heft, S. 610–614).

wesentlich synthetische Methode. Die psychologische Entwicklung des Gebets, der Opfer, der Bestattungsbräuche, die Entstehung der Seelen-, Tier-, Ahnen- und Dämonenkulte — in allem dem bietet sich eine Fülle von mannigfaltigen Erscheinungen dar, die man zusammennehmen muß, um der Frage näher zu treten, wie Religion im objektiven Sinne entsteht, und welches die subjektiven Motive sind, auf die ihre objektiven Schöpfungen zurückschließen lassen (S. 115). Wenn James eine einzelne Erscheinung herausgreift, um seine vorgefaßte Ansicht zu „beweisen", so handelt er unwissenschaftlich; Religionspsychologie kann solche willkürlich isolierende Betrachtung auf keinen Fall genannt werden. Die Religionspsychologie steht mitten inne zwischen der allgemeinen Psychologie und der Religionsgeschichte. Die letztere hat die einzelnen Religionen in ihrer Bedeutung für die geistige Entwicklung der Völker zu schildern. Die Religionspsychologie hat den tatsächlichen Erscheinungen des religiösen Bewußtseins nachzugehen (S. 117). Die Religionsphilosophie wiederum hat in erster Linie die Frage zu beantworten, inwiefern jene in aller Religion hervortretende Idee einer übersinnlichen Welt philosophisch begründet ist.

Der eigentliche Kernpunkt der Wundtschen Ausführungen besteht offenbar in dem Nachweis, daß die Religionspsychologie ein Teil der Völkerpsychologie ist. Diese These ist richtig, solange es sich um die Entstehung des Mythus und der primitiven Religionen handelt. Sie erweist sich als einseitig und unzureichend, sobald man die höchsten Formen der Religiosität ins Auge faßt. Auch das Christentum ist zunächst Gemeinschaftsreligion, und der Religiöse ist ein Kind der Gemeinschaft. Doch das fortgeschrittenere religiöse Fühlen und Denken ist wesentlich individualistisch, subjektivistisch. Hier müssen wir die Berechtigung des von Starbuck, James und den deutschen Theologen[4]) angewandten individualpsychologischen Verfahrens anerkennen. Die beiden Methoden müssen sich gegenseitig ergänzen, indem die religiösen Tatsachen völker- und individualpsychologisch interpretiert werden. Diese Synthese weist der Religionspsychologie der Zukunft den Weg.

Überblickt man die Methoden der Religionspsychologie, so ergibt sich also erstens die völkerpsychologische Methode. Sie versucht eine sachgemäße Entwicklung der religiösen Tatbestände auf Grund der Religionsgeschichte darzustellen. Das Gebiet, das sie umfaßt, ist beinahe unermeßlich: vergleiche die Bände 4, 5 und 6 der Wundtschen Völkerpsychologie! Wundt führt uns in den Urwald der Mythen und Märchen und untersucht ebenso die Ahnen- und Dämonenkulte wie die allgemeinen und besonderen Formen der Seelenvorstellungen. Ein sehr wichtiges Ergebnis ist die scharfe Unterscheidung von Religion und Mythus. Der

[4]) Literaturangaben siehe bei O. Conrad, Religionspsychol. Sammelreferat (Wissenschaftliche Rundschau 1911/12 Heft 2 S. 43ff.).

Mythus umfaßt bei den primitiven Völkern die gesamte Weltanschauung: er ist ebenso gut Vorstufe künftiger Wissenschaft wie der Staats- und Sittenlehre. Das Religiöse dagegen ist ein Erlebnis, das wohl nach seiner Intensität und nach den zufälligen äußeren Bedingungen variieren mag, im übrigen aber über allen Wandel der Zeiten erhaben ist. Die Religion definiert Wundt als „das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen" (VI, 739).

Neben die völkerpsychologische tritt zweitens die individualpsychologische Methode, die von den amerikanischen und deutschen Theologen fast ausschließlich angewandt wird. Man kann analytisch vorgehen, indem man die religiösen Komplexe in ihre Elemente zerlegt. Die erste Aufgabe ist hier die Analyse der Bewußtseinsvorgänge, die mit dem Anspruch, religiös zu sein, auftreten; die zweite ist die Scheidung des Allgemeinen vom Individuellen, des wahrhaft Religiösen vom Pathologischen usw.[5]) Man kann ferner synthetisch verfahren, indem man die allgemein vorkommenden Elemente zu komplexen Bewußtseinsvorgängen zusammenfügt. Hierher gehört die Methode der ausgezeichneten Fälle und religiösen Typen, wie sie die Amerikaner anwenden. Man wird die Frage aufwerfen, inwiefern allerhand äußere Umstände auf das innere Leben des Menschen einwirken, ein Problem, das für die religiöse Praxis von großem Werte ist. Den Methoden der allgemeinen Psychologie entsprechend wird man ferner sowohl das eigene wie auch das Seelenleben anderer beobachten. Im ersten Falle ergibt sich die Forderung, daß der Forscher selbstbewußtes religiöses Leben besitzen muß. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religionspsychologie wird ihm den Antrieb geben, sein Erleben zu bereichern und zu vertiefen. Im zweiten Falle bieten sich zwei Wege: 1. Die Experimentaluntersuchung an Versuchspersonen (Einstellungs-, Ausfrage- und Fragebogenmethode) und 2. Die freie Beobachtung, die Aufnahme des religiösen Tatbestandes an Befundpersonen. Einen ausführlichen Fragebogen versendet eben E. Pfennigsdorf, der Herausgeber des „Geisteskampfes"; er enthält 75 Fragen, die Persönliches, Übergangszeit, Zweifel, Glaube und Bekehrung, Glaubenszustand, Stellung zu Bibel und Christus u. a. betreffen. Man hat allerdings nicht ganz ohne Grund gegen diese Methoden das Bedenken geäußert, daß dadurch das religiöse Schamgefühl gefährdet und das Heiligste preisgegeben werde.

Alle diese Methoden können rein empirisch geübt werden, wie das Wundt, Vorbrodt, Schütz u.a. verlangen. Man wird sich dann, wie

[5]) Vgl. zum folgenden R. Schütz, Grundsätze und Aufgaben der Rsp. (Zeitschr. f. Rsp. Bd. 5 Heft 8 S. 245ff) und Gerhard A. Wauer „Studien zur Religionspsychologie", Gymnasial-Programm Plauen 1909.

Runze, der Herausgeber der deutschen Zeitschrift für Religionspsychologie (Bd. II, S. 187), erklärt, auf die Frage beschränken: 1. Was ist Religion? 2. Wie entsteht und entwickelt sie sich? 3. Welchen Wert hat sie für das Individuum und die Gesellschaft? Im Gegensatz zu dieser rein empirischen Methode fordert Wobbermin die transszendental-psychologische Methode. Er will Religionspsychologie vom theologischen, christlichen Standpunkte treiben und die Wahrheitsfrage — „die Frage nach der Wahrheit der Gesamttendenz der Religion und dann jeweilig nach der Wahrheit oder dem Wahrheitsgehalt der bestimmten einzelnen religiösen Vorstellungen und Gedanken" —[6]) bewußt in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. Man wird Schütz[7]) darin beistimmen, daß der Ausdruck „transzendental" unglücklich gewählt ist; denn er bezeichnet nach Kants Auffassung die von der Erfahrung unabhängigen Bedingungen unserer Erkenntnis, so daß also das Transzendentale und das Psychologische kontradiktorische Gegensätze sind. Doch in dem Kernpunkte wird man Wobbermin Recht geben müssen, daß es unrichtig und einseitig ist, die Wahrheitsfrage aus der Religionspsychologie auszuschalten. Diese kann ebensowenig wie die andern theologischen Disziplinen eine sog. voraussetzungslose Wissenschaft sein. Wir müssen unterscheiden zwischen der Religionspsychologie als empirischer oder philosophischer und als theologischer Wissenschaft, die sich ähnlich wie Religionswissenschaft und Theologie zu einander verhalten. Die theologische Religionspsychologie fragt nach dem Wahrheitswert der christlichen Religion. Sie dient damit der Dogmatik und Apologetik, wenn sie natürlich auch eine selbständige theologische Disziplin bleibt. Solche grundsätzlichen Erkenntnisse müssen klar und deutlich vorhanden sein, wenn die religionspsychologische Arbeit der Zukunft erfolgreich werden soll.

Monismus und Dualismus in der Religion.

Von **Otto Braun.**

Von der Seite des heutigen, populären Monismus wird immer wieder die Behauptung aufgestellt: Religion ist nur auf monistischer Grundlage möglich. An der christlichen Religion wird besonders auch der fundamentale Dualismus kritisiert: nur die prinzipielle Einheit von Gott und Welt, Welt und Mensch soll zur Religionsbegründung tauglich sein. Auf der andern Seite, in der Theologie und auch in der christlich orientierten Religionsphilosophie, wird oft genug das Gegenteil hervorgehoben: Gott erscheint als unbedingt von Welt und Mensch geschieden. So lehrt etwa Gideon

[6]) G. Wobbermin, Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie. S. 250. (V. Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, 5.—9 Aug. 1910. Protokoll der Verhandlungen.)

[7]) S. o. S. 247.

Spicker, daß die Welt dem Absoluten gegenüber nichts ist. Doch ist der Monismus auch innerhalb des Christentums öfters vertreten worden: ich erwähne nur die große Bewegung der deutschen Mystik, die als Ziel des religiösen Strebens überhaupt die Wesenseinigung mit Gott ansah. Für die Auffassung vom Prinzip der Religion überhaupt ist jedenfalls die Stellungnahme zu Monismus und Dualismus entscheidend, zumal da sich andere Probleme eng mit ihr verschlingen. So die Frage: ist Religion das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott — dazu neigt der Monismus — oder spielt die Selbständigkeit des Menschen auch in ihr eine Rolle?

Wir müssen an diese Frage anknüpfen, da ja der Ausgangspunkt für unsere Erörterungen nur in der Erfahrung, im religiösen Bewußtsein selbst liegen kann. Kritische Auseinandersetzungen und ausführliche Begründungen müssen wir dabei zurückstellen — ich habe sie z.T. an anderer Stelle schon gegeben.[1])

Was meint man denn, wenn man eine Handlung oder eine Vorstellung als religiös bezeichnet? Wir können wohl antworten: Das charakteristisch Religiöse liegt in der Betrachtung der Welt sub specie dei. Religion ist Auffassung von Gegenständen und Tätigkeiten als Auswirkungen Gottes. Alles in der Welt läßt sich religiös betrachten, wie es sich ethisch betrachten läßt — das religiöse Genie besteht darin, alle Dinge und Vorgänge mit Gott in Verbindung zu setzen. Nicht ein besonderes Gebiet der Wirklichkeit ist der Religion reserviert, sondern die Religion entspringt einer besonderen Kraft der menschlichen Innerlichkeit. Natürlich muß dieser subjektiven Anschauung eine Realität entsprechen — wir wollen nicht mit dem Neukantianismus die Religion nur für eine „Als-ob-Betrachtung" ansehen; doch kommt die objektive Seite hier zunächst nicht in Frage.

Wenn ich den ganzen Weltinhalt auf Gott beziehe, in Gott setze, so stelle ich die Verbindung mit einem Überweltlichen, Übermenschlichen, d.h. auch Jenseitigen her — ein transszendentes Moment liegt in der Religion. „Das Wesentliche an der Religion ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen" (Windelband). Schon in dieser Gedankenreihe bemerken wir eine Doppelheit der Prinzipien: Monismus und Dualismus sind beide darin enthalten. Das „Hinausleben" führt leicht zum transszendenten Gottesbegriff und zu einer Trennung von Welt und Gott, das Setzen aller Dinge in Gott zum Monismus. Und so scheint von hier aus schon das Problem sich zu lösen: aus dem entweder — oder wird ein sowohl — als auch. Wir können weder auf ein dualistisches noch auf ein monistisches Moment in der Religion verzichten.

Das findet bei weiterer Betrachtung seine Bestätigung. Speziell die

[1]) Vgl. „Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie" (Göschen 1912). S. 242 ff.

Stellung des Menschen zu Gott ist nur so anzusehen. Wenn wir uns nur an den Monismus halten, so verliert der Mensch jede Selbständigkeit. Das Religiöse liegt dann in dem Gefühl absoluter Abhängigkeit. Oder es werden Welt, Mensch und Gott in pantheistischem Allgefühl als identisch gesetzt – das indische Tat-twam-asi ist ein starker Ausdruck dieser Religiosität. Aber ist er für uns genügend? Entspricht er unserm gegenwärtigen religiösen Bewußtsein? Ich glaube nicht! Wir sehen nicht nur die ganze Welt als von Gott gewirkt an, sondern empfinden uns auch als für Gott wirkend. Wenn wir unser Schaffen als im Dienste Gottes stehend betrachten, sind wir religiös. Und so können wir definieren: Religion ist das schlechthinige Tätigkeitsgefühl im Dienste Gottes. Damit erhalten wir dem Menschen die notwendige Selbständigkeit, auf die unser modernes Empfinden nicht verzichten kann Und deswegen können wir auch den Dualismus nicht aufgeben: Tätigkeit, Kampf des Menschen für Gott, ist nur durch einen Gegensatz in der Welt möglich. Bei absoluter Einheit gäbe es kein produktives Schaffen: es ist aber die höchste Tatsache, daß der Mensch die Aufgabe der Weltvergeistigung durch sein Schaffen hat! Der Mensch und die ganze Endlichkeit sind in einem Gegensatz zu Gott, den es zu überwinden gilt. Nur durch des Menschen Arbeit kommt Gott zu voller Offenbarung in der Welt. Als Mitarbeiter Gottes will die Religion den Menschen (Boutroux), als seinen Gehilfen (Herder).

Ein religiöses Grundgefühl weist unmittelbar auf die Spaltung zwischen Gott und Mensch hin: die Erlösungssehnsucht. Ein monistischer Pantheismus wird dieses Gefühl nicht erklären können und damit auch das Schuldbewußtsein vernachlässigen (wie wir es z B. in der ersten Periode bei Schelling beobachten). Nur ein Dualismus kann zur vollen Würdigung der Schuld führen, nach Erlösung durch Gott und in Gott sehnen wir uns nur, weil wir nicht mit ihm identisch sind, sondern es erst werden wollen. Daraus ergibt sich auch ein näheres Verhältnis zwischen dem monistischen und dem dualistischen Element: die Einigung mit Gott, die Vergottung, der Monismus erscheint als Aufgabe, der Dualismus als Voraussetzung. Und das gilt nicht nur innerhalb des Einzelmenschen, wir können es auch auf die Welt übertragen. In der Welt herrscht die Spaltung – wir sollen sie aber überwinden. Der ganze Weltprozeß geht durch den Dualismus hindurch zum Monismus – und er kommt auch vom Monismus her! Aus der Einheit des Absoluten entsteht die Welt durch polare Scheidung der Grundgegensätze: Idee und Wille, Geist und Materie ꝛc. In der Welt spielt sich das Weltendrama des Ringens der Prinzipien miteinander ab; und nach der Welt ist die Einheit (als erfüllte, als deus explicitus) wieder erreicht.

Durch diese religionsmetaphysische Anschauung gelingt es also, die beiden Elemente des religiösen Bewußtseins zu ihrem Rechte zu bringen.

Für den Einzelmenschen ist aber der Monismus nicht nur als fernstes Weltziel wichtig, sondern auch als Ziel seines Lebens. Es ist eben die Wiedergeburt, die durch das subjektive Einswerden mit Gott im Gefühl erreicht wird. Natürlich ist das nur ein relativer Monismus — aber er ist von größter Bedeutung als Ziel der Erlösungssehnsucht. Diese subjektive Einheit ist erreichbar, weil objektiv die ganze Welt aus der Einheit stammt. Der innerste, geistigste Wesenskern des Menschen steht mit Gott in geheimnisvoller Verbindung, das göttliche Wesen lebt als tragender Grund im Geisteswesen fort, wie Eucken das besonders eindrucksvoll ausgeführt hat. Wie im einzelnen diese teilweise Gottähnlichkeit zu denken ist, läßt sich begrifflich nicht näher bestimmen. Daß unser Edelstes ein Göttliches ist, ist die Überzeugung aller großen Genien der Menschheit. Und wir alle erleben es als göttlich, wenn wir uns großen künstlerischen oder religiösen Eindrücken hingeben. Es ist aber nur ein oft recht schwacher Kern unseres Wesens, und nur schwere Kämpfe können zur Überwindung des Gottfeindlichen in uns hinführen. Die durch unablässiges Ringen und Streben erreichbare Erlösung ist eine Selbsterlösung, insofern mein wahres Selbst als das Göttliche mich erlöst — das ist die monistische Fassung; und es ist eine Fremderlösung, insofern ich als Mensch nicht Gott bin. So kommen auch hier beide Prinzipien zur Synthese. Lagarde hat einmal gesagt: „Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit." Wir möchten ergänzen: wir brauchen auch die Vergangenheit neben der Gegenwart, ja auch die Zukunft, als Ziel des Prozesses!

In der deutschen Mystik finden wir ähnliche Bestimmungen über das Wesen des Religiösen. Da heißt es, daß innerhalb Gottes nur ein Quellen, ein Quillendes und Werdendes ist, noch nicht ein Gestaltetes und Wirkliches. Erst wenn Gott in die Kreatur eingeht, dann wird es verwirklicht. „Das Edelste und Erfreulichste, das es im Bereiche der Kreaturen gibt, das ist Erkenntnis oder Vernunft und Wille. Und die beiden gehören zusammen, wo das eine ist, da ist auch das andere Und gäbe es sie nicht, so gäbe es auch die vernünftige Kreatur nicht. . . Und das wäre ein großer Mangel: Gott vermöchte sich dann nirgend in seinen eigenen Besitz zu setzen und seine Eigenschaften umzusetzen in Wirklichkeit; was doch nötig und erforderlich ist zu seiner Vollkommenheit " So muß der Monismus zum Dualismus werden — die wahre Religiosität muß beides umfassen.

Und so finden wir auch auf diesem Gebiete, daß es in unserer Zeit notwendig ist, Synthesen zu schaffen, die Gegensätze der Vergangenheit innerlich auszugleichen und zu höherer Einheit zu verbinden. Erst dadurch ist ein wahrer Fortschritt möglich — Einseitigkeiten hindern die wahre Entwicklung.

Vom Suchen und Erleben Gottes.

Von **W. Thimme.**

„Freunde und Gesinnungsgenossen, wir wollen uns nicht länger als Besitzende gebärden. Ist nicht in der gegenwärtigen Zeit trotz des ausschweifenden Erwerbstriebes, trotz des Stampfens der Maschinen ein neues Suchen und Sehnen nach dem Höchsten erwacht? Des Menschen Seele, die Seele der Menschheit sucht ihren Gott. Sollen wir uns von diesem heiligen Suchen ausschließen? Nein, laßt uns hineinsteigen in den Strom und unter den ersten schwimmen! Was besaßen wir denn bisher? Es war doch nur Stückwerk, armselige Fragmente einer wahren Erkenntnis Gottes. Gott ist noch immer der große Unbekannte. Wir wollen inbrünstiger als bisher die Arme nach ihm ausstrecken. Die Ahnung neuer Offenbarungen, tieferer, umfassenderer Erkenntnis steigt in unserm Herzen auf. Die Geschichte der Religion ist noch nicht zu Ende. Steht sie nicht vielleicht vor einem entscheidenden Wendepunkte? O wenn sich Gott uns offenbarte, siegreich, überwältigend, alle alten Formeln zersprengend! Mag es geschehen oder nicht, dieser große Traum in Erfüllung gehen oder nicht, heiligem Suchen sei allewege unser Leben geweiht! Heiligem Suchen, gewiß, aber . . gebt acht, ihr Freunde! Plätschert und schäumt nicht bereits in dem Strome ungestillten Verlangens die Welle eines neuen Gotterlebens? Eines Gotterlebens nicht flach und fade und süßlich, wie es uns in frommen Konventikeln befremdend entgegentrat, sondern ernst und gewaltig, voll tiefer Begeisterung, voll heimlichen Jubels? Vielleicht haben die großen alten Mystiker, vielleicht die Propheten Ähnliches erlebt. Ja, Gott kommt, die Herzen beben. Wird unsere Seele ein volles Gotterleben fassen? Oder wird sie zerbrechen? Mag sie zerbrechen!"

Was sagen wir zu solcher Ansprache? Ich vermute, mehr als einer dürfte etwa in folgender Weise urteilen: Diese Rede bewegt sich zwar in starken und vielleicht ein wenig übertriebenen Ausdrücken — was wir ihrem Verfasser nicht verdenken dürfen; denn wer redet heutzutage über Kunst, Religion, Liebe und dergleichen anders als in Übertreibungen? — aber ein berechtigter Kern wird ihr nicht abzustreiten sein. Sonst würde man derartige Meinungen und Stimmungen schwerlich so häufig in den Kreisen und auch von geistigen Führern der Kreise vernehmen, zu denen wir uns doch rechnen.

Daß die letztere Behauptung zutrifft, wird nicht zu leugnen sein. Es ist tatsächlich ein wenig Mode geworden, in den Tönen zu reden, die soeben vielleicht etwas parodierend angeschlagen wurden. Ob dabei Künstler und Ästheten, bei denen Streifzüge ins religiöse Gebiet beliebt geworden sind, oder liberale Theologen, die sich etwa mit der Analyse des prophetischen Erlebnisses oder der künstlerischen Inspiration beschäftigten, ton-

angebend und stimmführend gewesen sind, mag hier dahingestellt bleiben. Offenbar sind mancherlei Einflüsse zwischen Künstlern und modernen Theologen hinüber und herüber gegangen. Absonderlich und unerhört werden jedenfalls wohl nur wenige die Sätze der obigen Rede finden. Folglich verlohnt es sich auch, dazu kritisch Stellung zu nehmen.

Zunächst sei bemerkt, daß Ausdrücke wie „Gott suchen," „Gott erleben" nur mit äußerster Zurückhaltung und, wenn überhaupt, so doch nur mit einem gewissen Zagen in den Mund genommen werden sollten, sie möchten sonst feinerem religiösen Empfinden zu intim und zudringlich klingen. Liegt es doch auf der Hand, daß nicht Gott selbst, sondern nur die Erkenntnis Gottes, das Bewußtsein seiner Nähe, Fürsorge, Gnade gesucht oder erlebt werden kann — falls man nicht etwa das eigene Geistesleben als wesenhaft göttlich ansieht, mit andern Worten Gottes- und Selbstbewußtsein glatt identifiziert, was meines Erachtens nicht bloß sehr hochmütig, sondern auch sehr widersinnig ist.

Jedoch halten wir uns bei dem Geschmacksurteil, ob die Worte „Gott suchen oder erleben" mehr oder weniger erfreulich klingen, nicht länger auf, bemühen uns vielmehr festzustellen, in welchem Sinne der moderne Christ von einem Gottsuchen und Gotterleben sprechen kann.

Da müssen wir zunächst feststellen, daß der Gottesgedanke, wie er sich innerhalb der liberalen Theologie herangebildet hat, nach Ursprung und Inhalt im großen und ganzen klar und sicher ist. Es hat sich hier, wie mir vorkommt, eine wenigstens annähernde Übereinstimmung ergeben. Der Gottesglaube entspringt demnach aus einem zugleich intellektuellen und praktischen Bedürfnis, nämlich dem Bedürfnis, die Ursache und den Sinn der Welt zu erfassen. Wohl weiß man seit Kant, daß bei der Frage nach dem „Woher" der Welt keine verstandesmäßige Nötigung besteht, über den unverbrüchlichen Kausalzusammenhang des wahrnehmbaren Seins zu einer absoluten Weltursache überzuspringen; wohl scheint man ebenfalls im allgemeinen begriffen zu haben, was Kant noch nicht deutlich sah, daß auch bei der Frage nach dem „Wozu" der Welt weder die leblose noch die belebte Natur, nicht der Organismus, nicht das menschliche Innenleben, nicht die Geschichte der Welt und der Menschheit, den Verstand zwingen, einen Weltzweck oder Sinn und damit eine waltende Weltvernunft, einen zielsetzenden universalen Intellekt anzunehmen. Doch ist man sich darüber klar, daß nicht nur das menschliche Gemüt mit seinem eingebornen religiösen Triebe, sondern auch die menschliche Vernunft[1]) erst zur Ruhe kommt in dem Gedanken des absoluten Weltgrundes und Weltzweckes, oder wie die religiöse

[1]) Durch die meines Dafürhaltens klassische Kantisch-friesische Unterscheidung eines niederen („Verstand") und höheren („Vernunft") menschlichen Intellektes kann man sich wohl am besten die Meinung der modernen spekulativen Theologie klar machen.

Sprache sich ausdrückt, in dem Glauben an Gott, den Weltschöpfer und Weltregenten. Da die herrschende freie Theologie den Gottesgedanken nicht auf dem Wege der Spekulation über das Sein der Dinge[2]), sondern durch die kausale und teleologische Betrachtung der Welt gewinnt, versteht sich's von selbst, daß sie trotz kräftiger Betonung der göttlichen Immanenz den Pantheismus und was damit an überstiegener Mystik und dergleichen zusammenhängt, entschieden ablehnen und die wesenhafte Transzendenz Gottes behaupten muß.

Es mag sein, daß der vor einigen Jahrzehnten in den theologischen Liberalismus eingedrungene philosophische Skeptizismus und Positivismus hier und da noch nicht überwunden und abgelegt ist, und man sich infolgedessen noch genötigt sieht, den Gottesglauben allein auf die Bedürfnisse und Erfahrungen des frommen Gemütes zu gründen, dem nicht mit einer Gott-Natur oder Gott-Menschheit, sondern allein mit einem übermenschlichen und überweltlichen Gott geholfen ist. Doch das ist hier nicht von Belang. Es kommt uns jetzt nicht so sehr darauf an, wie der Gottesgedanke gewonnen, wie darauf, aus welchen Elementen er aufgebaut ist, und das sind bei den Gegnern der Metaphysik in der Theologie die gleichen vorhin Genannten. Auch hier ist „Gott" die rechte Antwort auf die beiden großen Fragen: Woher und wozu? Was aus der gläubigen kausalen und teleologischen Betrachtung der Welt sich für den Gottesbegriff gewinnen läßt, das gehört zur Glaubenserkenntnis, darüber hinaus nichts. Auf Fragen, die auf Gottes Wesen an sich abzielen, auch auf die: Ist Gott persönlich oder unpersönlich, bewußt oder unbewußt? kann es darum keine Antwort geben. Denn die Glaubensaussagen: „Gott ist überweltliches Wesen", „Gott ist Geist oder Intellekt" enthalten eine solche Antwort nicht, es müßten sonst die Begriffe „unpersönliches geistiges Wesen" und „unbewußter Intellekt" (die in der v. Hartmannschen Philosophie eine Rolle spielen) undenkbar sein. Da wir nur die menschliche, beschränkte, zeitlich sich entfaltende Persönlichkeit, nur das menschliche, raumzeitlich bestimmte Bewußtsein kennen, dürfen wir solche Prädikate wie Persönlichkeit und Bewußtsein nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen. Man sieht dies mehr und mehr ein, zugleich aber beginnt sich innerhalb der freien Theologie die von Schleiermacher klar formulierte Erkenntnis durchzusetzen, daß man es, um

[2]) In der vorsichtigen Vermeidung dieses Weges ist man sich wohl im allgemeinen einig. Denn der Versuch, den Gottesgedanken ontologisch durch die Frage nach dem wahren Wesen der Welt zu gewinnen, führt bei Ablehnung des mit Recht als irreligiös empfundenen Dualismus zum Pantheismus, der sich entweder materialistisch oder idealistisch (= akosmistisch) oder identitätsphilosophisch (= „monistisch" = leer und phrasenhaft) gestaltet, und beruht letzten Grundes auf einem groben Schnitzer, der am handgreiflichsten in der platonischen Philosophie zu Tage getreten ist und darin besteht, daß man aus der Fülle des Seienden ein allgemeines Sein aussondert und dieses, das seiner Natur und Entstehung nach nichts ist als eine bloße Abstraktion, für etwas Wirkliches hält.

eine religiöse Vorstellungswelt, eine religiöse Erbauungssprache zu ermöglichen, nicht vermeiden kann und darf, über Gott so zu reden, als ob er persönlich und bewußt wäre, Aussagen die infolgedessen absichtlich anthropomorph und bildlich sind.

Die liberale Theologie antwortet demnach auf die Frage nach Gott mit einem zwar klaren aber unvorstellbaren Begriffe und mit anthropomorphen Vorstellungen. Was ergibt sich hieraus in Bezug auf das uns beschäftigende Problem? Doch werfen wir zuvor einen Blick auf den Gottesbegriff der orthodoxen Theologie. Nach ihr ist Gott zunächst das eine, wahre, höchste Sein, eine rein spekulative, aus der platonischen Philosophie stammende Aussage, die in ihrer Konsequenz zum akosmistischen Pantheismus drängt; ferner ist er dem Dogma gemäß ein dreieiniges Wesen, ein Dogma, an dessen Zustandekommen und Durchdringen „Philosophie" und Kirchenpolitik bekanntlich einen stärkeren Anteil hatten als der christliche Glaube; endlich ist er auch noch Persönlichkeit, und zwar Persönlichkeit in mehr oder weniger realistischem, nicht symbolischem Sinne. Dieser Gottesbegriff mit seinen drei Ansätzen ist, das liegt auf der Hand, ein wahres Labyrinth von Rätseln, in welchem man sich mit spitzfindigen logischen Unterscheidungen, mit frommen Schauern und wunderbaren Erwartungen umhertasten mag, jedoch ohne jemals zur Klarheit durchzudringen. Das ist ein Gottesbegriff, der zum Grübeln und Träumen anregt, der die Voraussetzungen nicht nur zu einer weltverlorenen Mystik, sondern auch zu einem derben Wunderglauben in sich enthält, der es dem Frommen möglich macht, heute sich selbst verlierend im grenzenlosen Meere der Gottheit unterzutauchen, für morgen dagegen ein erschütterndes Eingreifen Gottes in das alltägliche Leben zu erwarten. Es ist keine Frage, daß dieser dunkele und widerspruchsvolle Gottesgedanke in stärkster Weise zu unablässigem Gottsuchen anregen muß; und wie die Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit nachweist, ist trotz der beengenden Fußfessel des Dogmas ein unablässiges Suchen und Träumen und Disputieren und Hoffen und Schwärmen jederzeit in der christlichen Kirche zu Hause gewesen.

Ganz anders liegt die Sache für den Christen, der die Botschaft der neuen Theologie aufgenommen hat. Sein Gottesbegriff ist klar. Er kann abgelehnt werden, einer Steigerung, Überbietung, Vertiefung ist er ebensowenig bedürftig und fähig wie jeder andere klare und eindeutige Begriff. Alle konkreten Gottesvorstellungen sind bildlicher Art, wie sollten sie phantastische Erwartungen aufregen können? Hier ist alles viel schlichter, einfacher, meinetwegen auch nüchterner. Für neue Offenbarungen fehlt der Spielraum. „Gott suchen" (= die Erkenntnis Gottes suchen) hat hier im Wesentlichen den Sinn, die Zweifel und Bedenken, welche etwa durch die Brutalitäten und scheinbaren Sinnwidrigkeiten der Natur und durch den harten Gang des Schicksals im Einzel- und Völkerleben geweckt werden, zu überwinden trachten.

Wer seinen Glauben durch diese Klippen hindurchgerettet hat, wer trotz des Dunkels, das über Natur und Menschenleben liegt und sich nur hin und wieder ein wenig lichtet, in ruhiger Zuversicht an das Walten einer gnädigen Vorsehung glaubt, kann nicht mehr von sich sagen, daß er Gott suche. Ohne das Geheimnis Gottes ergründen zu können und zu wollen, darf er vielmehr behaupten, daß er Gott an seinem bescheidenen Teile gefunden habe. Da jedoch im Glauben die alten Zweifel und Bedenken in der Regel immer noch nachzittern, auch wohl von Zeit zu Zeit bedrohlich anschwellen, wird man sagen können, daß das Leben der Frommen in einer immerwährenden Wellenbewegung, einem Auf und Nieder von Suchen und Finden verläuft.

Wer sich in der angedeuteten Weise über den Gottesbegriff klar geworden ist und sich zu dem Schöpfer- und Vatergotte bekennt, welchen menschliche Sprache und Vorstellungsvermögen sich unvollkommen vergegenständlicht und versinnbildlicht, für den wird auch das „Gotterleben" einen ganz bestimmten Sinn und Charakter gewinnen. Er wird entschieden ablehnen das Gottgenießen und Ingottversinken der zwischen Überfülle und absoluter Leere, zwischen Sein und Nichtsein taumelnden Mystik, die den Pantheismus aus der Theorie in die religiöse Praxis, in wirkliches Leben zu überführen versucht.

„Wenn der uralte,
heilige Vater
mit gelassener Hand
aus rollenden Wolken
segnende Blitze
über die Erde sät,
küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
kindliche Schauer
fromm in der Brust."

Wenn Goethe sich auch häufig anders, naturalistischer, spinozistischer ausdrückt, hier spricht er rein und hell ein Gotterleben aus — ich weiß freilich nicht, ob er diesen Ausdruck gebrauchen würde — das von dem der Mystik diametral verschieden ist; und, wie mir scheint, ist es das spezifisch Goethe'sche. Nicht minder aber wie das mystische Gotterleben wird der freie Christ das dramatische, oder meinetwegen prophetische Gotterleben als der Eigenart seiner Frömmigkeit widerstreitend zurückweisen. In prophetischem Ungestüm, mit dramatisch gehobenem Affekte kann man nur Gott, den Wundertäter, erleben, der dem Menschen in der Stunde der Berufung oder Bekehrung gleichsam als Übermensch plötzlich und wuchtig auf du und du gegenübertritt, den Gott, den man sich nicht bloß persönlich vorstellt, sondern der wirklich Persönlichkeit ist. Man mag die Träger dieser dramatischen Religion bewundern, man mag es bedauern, daß mit dem anthro-

pomorphen Gottesgedanken der Propheten der prophetische und überhaupt der religiöse Heroismus — natürlich nicht der sittliche Heroismus der Hingabe und Pflichterfüllung — als überlebt und fortan trotz vereinzelter, unzeitgemäßer Propheten und Prophetenschüler unmöglich geworden bezeichnet werden muß, der Tatsache darf man sich dennoch nicht verschließen, daß der neue Glaube auch psychologisch anders orientiert ist als der alte.[3]) Mag Gott früher im Sturm und Feuer gekommen sein, jetzt kommt er im stillen, sanften Sausen, wirkt nicht mehr erschütternd, aufwühlend, fortreißend, sondern bringt heilige Ruhe, schafft nicht Begeisterung, ungemessenen Jubel, sondern verschwiegene Andacht, ahnendes Hoffen und zuhöchst Vertrauen. Hiermit ist nicht gesagt, daß die Religion mit den dramatischen Affekten auch Intensität und Glut verloren hat.

Nach populären religiösen Schriften, nach den Predigten mancher moderner Pastoren hat es noch häufig den Anschein, als ob jene bewegten, hochwogenden Stimmungen und Erlebnisse im heutigen modernen Christentum noch zu Recht beständen, noch vorkämen und womöglich vorkommen müßten. Auf den nachdenklichen Leser oder Hörer müssen derartige Auslassungen, in denen das Wort „Begeisterung" eine große Rolle zu spielen pflegt, einen peinlichen Eindruck machen. Häufig schmecken sie nach Phraseologie, häufig nach künstlicher und krankhafter Steigerung der Gefühle, immer aber zeugen sie von mangelhaftem Einblick in Grundgesetze religiöser Psychologie. Der Gott, vor dem wir in Demut uns beugen, donnert, stürmt, schreit nicht, er redet in leisen gedämpften Tönen, er „überwältigt" den Menschen nicht, er bricht nicht mit religiösen Erschütterungen das Menschenleben entzwei, sondern hebt es langsam in die Höhe. Gott ist größer geworden, aber stiller; sein erstes Wort heißt „Mut", sein letztes und tiefstes „Friede." Mir will darum scheinen, der moderne Prediger tut gut, in der religiösen Rede das „genus grande" zu vermeiden, nicht zu hoch einherzufahren, nicht mit stolzen, sondern schlichten und bescheidenen Worten vom religiösen Erleben zu reden, auf die Gefahr hin, einen Teil der Augenblickserfolge einzubüßen. Durch den Ernst der Wahrheit wird er, wenn auch nicht in die Breite so doch in die Tiefe wirken. Er fahre fort zu predigen vom Suchen und Erleben Gottes, aber so wie der Bauer, der Kaufmann, die Handwerkersfrau, Leute, denen die Welt nicht ein trügerischer Schleier, mit welchem ein unnennbares, alleines Wesen sich einhüllt, sondern Wirklichkeit ist, die auch an keine Wunder glauben, wenigstens

[3]) Auf einen Einwand, welchen an dieser Stelle vermutlich mancher erheben wird, bin ich gefaßt. Man wird sagen: War nicht auch Jesus ein religiöser Heros? Darauf würde ich antworten: Soweit wir wissen, nein. Doch wozu um Worte streiten? Daß zwischen der religiösen Art Jesu und der eines Amos oder Jesaja oder Johannes des Täufers, ein tiefgreifender Unterschied besteht, wird der Nachdenkende nicht leugnen.

im eigenen Leben nicht, in deren Adern kein Mystiker- und Prophetenblut fließt, so wie diese Leute es verstehen und erfahren können, so wie er selbst es wirklich, und zwar ohne Drängen und Zwingen erfahren hat.

Berichte.

Gedanken über Religion und Mystik.

Zu Baron Friedrich von Hügels Werk: The mystical Element of Religion as studied in Saint Catharine of Genua and her friends. 2 Vol. 2 impression 1909 London Deut.*)

Von **Nathan Söderblom.**

1.

Baron von Hügel ist ein Laientheologe, wie wenige in der Gegenwart sich auszeichnen durch religiöse Gründlichkeit, Methode, Gelehrsamkeit, Streben nach Präzision und große intellektuelle Wahrhaftigkeit.

An sein oben genanntes bedeutendes Werk anknüpfend, erörtern wir im Folgenden einzelne auf die Mystik bezügliche Probleme. Zunächst die Frage nach dem Verhältnis von evangelischer Religion und Mystik zu einander.

Für den gebildeten Menschen der Gegenwart ist ein sittlich gutes und sozial nützliches Leben im allgemeinen der Maßstab für alle gesunde Religion. Da ist kein großes Verständnis für die Übungen und Erfahrungen der Mystik zu erwarten.

Auch bei Kant haben wir eine solche Religion ohne Mystik, die ihren klassischen Ausdruck in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793 gefunden hat. „Subjektiv betrachtet, ist Religion die Einsicht, daß all unsere Pflichten göttliche Gebote sind." Hügel findet nun ohne Schwierigkeit im Protestantismus Autoritäten wie Simmel, Troeltsch, Windelband, Tiele, die ihm bezeugen, daß Kant wesentliche Züge der Religion, ja sogar die Innerlichkeit des Verkehrs mit Gott und die selbstständige Eigentümlichkeit der Religion übersehen habe.

Kants Anschauung hat dann Ritschl aufgenommen und modifiziert. Und als Ausläufer dieser Ritschl'schen Auffassung kann mit gutem Recht W Herrmann angesehen werden. Kant setzte einen Gott ein, um eine Übereinstimmung des kategorischen Imperativs mit der Wirklichkeit, des Gehorsams gegen die unendliche Gewissenspflicht mit dem menschlichen Glückstrieb zu garantieren. Herrmann bleibt bei dem kategorischen Imperativ, ersetzt aber den Glückstrieb durch den Herrn Jesus Christus. In der Sittlichkeit begegnet die ewige Wahrheit dem Menschen verdammend und erschreckend, in Jesus Christus begegnet die ewige Wahrheit dem Menschen gnädig, aufrichtend, erlösend. In diesen zwei Momenten oder

*) Vgl. N. Söderblom: Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism. Stockholm 1910.

Offenbarungen haben wir nach Herrmann prinzipiell die Religion vollständig vor Augen. Aller Verkehr mit Gott ist dadurch bedingt, daß Christus unseren Gedanken nahe ist. Alle Mystik ist ausgeschlossen. Das mystische Ergreifen Gottes bedeutet außerhalb des Christentums die höchste Blüte der Religion, aber es liegt darin eine Illusion, und das Christentum erkennt in Jesus Christus im Evangelium ein Faktum, das unvergleichlich reicher ist als alle Gefühle in unserem Innern. In Christus, nicht in unseren inneren Erlebnissen, begegnet uns Gott, sodaß wir nicht um Christus herum uns zu Gott zu drängen brauchen; schreibt doch Herrmann selbst: „Wir meinen, in Gott selbst finden wir auch nichts anderes als Christus".

von Hügel, der sich immer um Unparteilichkeit bemüht, erkennt diese These Herrmanns an als eine lobenswerte Reaktion gegen leeren Gefühlssubjektivismus und als mannhafte Betonung des Konkreten und Historischen und billigt die Hervorhebung von Christi „unersetzlichem Charakter und seiner Verkündigung". Aber er macht dazu drei Anmerkungen: a) Herrmanns Gespensterfurcht vor allem Subjektivismus lasse ihn verkennen und vergessen, daß in aller Erfahrung und Erkenntnis der subjektive und objektive Faktor unauflöslich mit einander verbunden sind. Eine so ausschließliche Objektivität, wie er sie proklamiere, sei weder vorhanden noch möglich. b) Herrmann verwerfe den Anspruch einer extremen Mystik, ohne die Vermittelung von etwas Äußerem oder einer Vorstellung Gott zu besitzen oder von ihm erfüllt zu sein — und verwerfe darum jede Mystik. Nun hat Leibniz schon von 1701 bis 1709 — veröffentlicht wurde seine Arbeit erst 1765 — auf jene Unterscheidung hin gearbeitet, die von Kant durchgeführt wurde als eine Unterscheidung zwischen der Menge von Empfindungen, deren wir uns nur mittelbar bewußt werden können, und der wenigen, die klar an der Oberfläche unseres Bewußtseins liegen. Pierre Janet, William James, James Ward und andere — insonderheit wäre hier Fechner zu nennen — haben mit ihrer Theorie vom unterbewußten Seelenleben diese Beobachtung erweitert und ihre große Tragweite erwiesen. Die Rolle, die das Unterbewußte spielt mit alle dem, was dort aufgenommen, gestaltet und im Stillen verarbeitet wird, läßt uns womöglich noch besser verstehen als das früher möglich war, daß die Kontemplation der Mystik und die innere Sammlung ohne bestimmte Vorstellungen oder Gedanken etwas ganz Normales und Gesundes ist. c) Hügel selbst erkennt an, daß Gott sich uns auf eine reichere Weise nur in der Geschichte und da reicher in den Heiligen und endlich unter ihnen am höchsten und reinsten in Jesu Christi Leben und Lehre offenbart. Herrmann aber reserviere Christus eine so exklusive Stellung und beraube die vorhergegangene und übrige Menschheit so radikal aller wirklichen Gotteserkenntnis und göttlichen Offenbarung, daß man seine Anschauung wohl als Panchristismus bezeichnen könne. Wie aber stehe es mit Moses, Elias, Amos, mit Jesaia, Jeremia, Hesekiel? Und wie, wenn auch in geringerem Maße und in anderer Art mit Plato und Plotin, Epiktet und Mark Aurel, Gotama Buddha und Rabbi Akiba?

Auch auf philosophischem Gebiet macht sich bei Herrmann die gleiche

Einseitigkeit geltend. Für ihn wie für Ritschl ist Metaphysik auch hier ein Unding, unnötig, ja sogar bedenklich. Hügel versteht das als Reaktion gegen den Hegelianismus, beweist aber dem gegenüber leicht die Notwendigkeit der Metaphysik, und daß die Religion selbst die Gewißheit über eine übernatürliche Wirklichkeit enthält. Die Auswüchse der Mystik und der Metaphysik haben allerdings manchen zu der Behauptung verführt, als wäre Religion eine „sentimentale immanente Ethik", dem aber widersprechen alle großen Persönlichkeiten der Religion. Die Religion auf bloße Moral zu reduzieren, heißt einfach, sie ihres Charakteristikums berauben. Vielmehr zeigt bei genauerem Zusehen die Moral selbst zwei Gesichter, eine Kulturmoral, die unmittelbar durch die Ordnung dieser Welt entsteht, durch Familie, Gesellschaft, Staat, Kunst, Wissenschaft und Philosophie und eine religiös vertiefte Moral, die einen überweltlichen Maßstab anerkennt und die Trost, Gnade, Heldenmut, Liebe, freie Vergebung und geistige Erneuerung als ihre beherrschenden Ideen umfaßt, während für die Moral in der landläufigen Auffassung das Gewicht auf Verantwortungsgefühl, Klugheit, Widervergeltung usw. liegt. von Hügel faßt im Anschluß an andere das religiös-sittliche Leben unter dem Bild einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, nicht des Kreises mit einem Mittelpunkt. Die Moral in ihrem eigentlichen Wesen schwächt sich selbst ab, wenn sie den überweltlichen Charakter der religiösen Motivierung nicht anerkennt.

Damit stehen wir mitten in der Auseinandersetzung, die der Laienbischof des Modernismus mit der am schärfsten ausgeprägten und am festesten aufgebauten — man könnte wohl zugleich sagen mit der zugespitzt protestantisch-evangelischen Christentumsauffassung eröffnet, d.h. aber: wir stehen vor der wichtigen Frage nach der verschiedenen Stellung des Problems Religion und Mystik im Katholizismus und Protestantismus.

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß das Wort Mystik ein Schreckgespenst für Kant war. Wir sollten aber doch nicht um Worte streiten! Denn Hamann hatte zum mindesten ebenso recht, Kant als Mystiker zu bezeichnen, wie wenn Kant, und mit ihm seine Schüler und Kritiker, die Mystik aus seiner Religionsauffassung verwiesen. Dort, wo Kant dem Wort Religion seinen Platz anweist, erscheint die Religion als eine von der Vernunft postulierte Hinzufügung zum sittlichen Grundphänomen. Es ist wirklich eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Aber ich meine, das eigentlich religiös Merkwürdige bei Kant liegt nicht hier im Postulat Gottes und der Unsterblichkeit, sondern in der Ehrfurcht, man könnte fast sagen Anbetung Kants vor der unbedingten Majestät des Gewissens. Hier haben wir das Merkmal des Göttlichen, denn unbedingt ist nur Gott und was sein ist: Ehrfurcht, Unterwerfung, die keine Kompromisse zuläßt und keine Möglichkeit kennt, sich ihr zu entziehen, das ist das wahre Merkmal der Religion. Das sittliche Grundphänomen, wie Kant es schildert, der kategorische Imperativ läßt sich nicht rational machen. In einer gegebenen Situation muß hier jede Berechnung, jede Voraussicht, jede menschliche Weisheit zunichte werden gegenüber einer unwillkürlichen Forderung.

Mit dieser Forderung wird ein irrationales Moment im Dasein anerkannt, oder sagen wir besser eine inkommensurable Größe, eine Wirklichkeit anderer Ordnung, die, ohne daß man ihren Inhalt verkürzt, nicht in den zeitlichen Zusammenhang eingeordnet werden kann. Was aber ist Mystik anderes als die Erkenntnis eines irrationalen oder überrationalen, eines über die menschliche Vernunft hinausgreifenden Moments im Dasein? Die Mystik des kantischen Religionsbegriffs liegt im Gewissensleben. Kants Religion hat keinen Raum für Gebetserfahrungen und geheimnisvolle Gefühlsregungen, für Hingebung und Betrachtung, die aller „charakteristischen" Religion eigen sind, nicht nur den sogenannten Mystikern. Und doch hat auch Kants Religion ihr Mysterium, in das noch kein Uneingeweihter einen Blick geworfen hat. Es ist das Wunder des Gewissenslebens, dessen Zerknirschung und Aufrichtung, dessen wunderbare Teilnahme an einer überweltlichen Realität.

Die Zeiten haben sich gewandelt. Jetzt ist „Mystik" ein Ehrenname. So war es nicht immer. Jetzt ist Mystik eins der Wörter, die der Verleger nicht ohne befugte Berechnung in den Büchertiteln zu führen trachtet. Aber nicht darum ist es, daß ich dem Wort mehr Bedeutung für den Protestantismus beimessen möchte als Kant und ihm nach Ritschl und Herrmann und ihre zahlreichen Kritiker, darunter von Hügel, darin finden. Eine ältere religiöse Tradition, auch Luther und die unio mystica der lutherischen Dogmatiker geben mir das Recht dazu. Steht diese unio mystica im christlichen Leben des Protestantismus wirklich als ein Fremdkörper da, dann freilich kann sie keinen Platz in der evangelischen „Gnadenordnung" finden. Aber wie sehr dies Stück in der späteren Zeit der protestantischen Theologie vernachlässigt und beiseite geschoben worden ist, bedeutet es doch keineswegs einen Rest oder fremden Einschlag, sondern einen echten Bestandteil evangelischen Christentums, soweit seine Mystik mit Sündenvergebung und Rechtfertigung, mit dem Wesentlichen in jedem christlichen Leben in notwendigem Zusammenhang steht. Hat das Christentum ein Mysterium, eine Mystik, etwas Heimliches, von dem ein draußen Stehender, ein Uneingeweihter mit all seiner Einsicht und Vernünftigkeit doch nur spricht wie ein Blinder von der Farbe? Hat es etwas dem Menschengeist Unfaßbares, das nur durch eine spezifische Erfahrung als etwas Wirkliches dastehen kann, ja als die eigentliche Wirklichkeit? Und wenn das der Fall ist, wo ist dann dies Mysterium zu finden? Ist es wohl in den Erfahrungen der Mystiker zu finden, in dem Geheimnis, das die Prozesse im unterbewußten Seelenleben einhüllt, zumal bei den Individuen, die eine reiche unterbewußte Anlage haben und sie in einer für des Lebens höchste Fragen entscheidenden Weise fruchtbar machen? Freilich. Man kann Hügels Ausführungen nicht lesen, ohne in dem im neueren Protestantismus schon lebendigen Gefühl bestärkt zu werden, wie sehr doch Kontemplation — und Askese — unter uns vernachlässigt wird, obwohl gerade das Luthertum dafür besonders günstige Anknüpfungspunkte bietet. Die Eile hat nicht Zeit zu leben. Die Seele verschmäht durch Stille reich zu werden. „Tiefe Ruhe, ein überreicher Besitz und Gewinn und eine edle

Freude sind unendlich wertvoll für das Wachstum der Persönlichkeit und geistigen Fruchtbarkeit. Nichts wäre darum kurzsichtiger als der Versuch, die Seele von einer tiefen, reichen und sammelnden Bewegung fernzuhalten, sie daran zu hindern, die Luft und den Sonnenschein des Geistes zu kosten und darin gleichsam sich zu dehnen und zu baden in entzückter Bewunderung, in tiefer Erfahrung von der Welt, des Lebens und Gottes Größe, Schönheit, Wahrheit und Güte." Solche unter Zucht und Herrschaft der wesentlichen Lebensaufgaben segensreiche Erfahrungen und Übungen, die vorzugsweise Mystik genannt werden, finden sich in verschiedenem Grade in allen Religionen. Und das Christentum hat keinen Anlaß, die geistigen Quellen der Kraft zu verstopfen, die durch die ganze Menschheit hinströmen.

Aber noch wichtiger freilich ist zu betonen — was Hügel vergißt oder unterschätzt — daß das Christentum seine eigene Mystik hat, die die Propheten, vom Heiligen überwältigt, zuerst vernommen und verkündigt haben. Das ist die Mystik des Gewissenslebens. Und ich meine damit nicht nur die wunderbar wechselnden Gefühlswallungen, die das zentrale Erlebnis von der unbedingten Gültigkeit der Forderung und der Rettung vor dem Zerknirschenden und Drohenden darin umgeben. Nein, im Mittelpunkt des Gewissenslebens selbst ist ein Wunder geschehen, etwas Unergründliches, ein Geheimnis, aus dem eine hohe und wahre Mystik immer ihre Nahrung holt.

Für Wachstum des Gefühlslebens gab Kants Gemüt einen sehr kargen Boden ab. Und was das sittliche Wunder selbst anlangt, so hat der strenge Moralismus und die Trockenheit seines Wesens nie eine Auslösung in Innerlichkeit, im Verkehr mit Gott zugelassen wie bei einem Paulus, Augustin und Luther. Immer tritt ein Abstraktes an die Stelle des konkreten Reichtums der Religion. Umso schneidender wird die sittliche Paradoxie selbst: die unbedingte Forderung mitten in den Realitäten des Seelenlebens und der Wirklichkeit.

Die Mystik ist das Geheimnis, das Wunder in der Religion, sofern dies Geheimnis und dies Wunder sich im sittlich-religiösen Leben des Menschen wiederspiegelt.

Bedeutet nun Mystik eine Wahrnehmung Gottes ohne jegliche Vermittelung, sei es im Äußeren, in der Geschichte, in der Offenbarung, oder durch eine Vorstellung, ein Bild? In diesem Sinne wird die Mystik von Ritschl und Herrmann verworfen. von Hügel stimmt diesem Urteil zu. Ein solcher Anspruch ist eine Überspannung und Veräußerlichung, die die gesunde Mystik verwirft.

Wir müssen uns also nach einem anderen Sinn des Wortes umsehen. Fragen wir die Religionsgeschichte! Da ist überall von einem Mysterium die Rede, einer Einweihung, von etwas dem Profanen Unfaßbarem oder Verbotenem. Ein solches Mysterium hat auch das Christentum auf allen Stufen seiner Entwickelung gekannt, ob es nun als das Geheimnis des Kreuzes, als göttliche Sakramente, ob es als Offenbarung oder sonstwie gefaßt wurde Auf gewissen Entwickelungsstufen wurde im Christentum auch ein Unterschied gemacht zwischen dem Exoterischen und dem

Esoterischen. Das aber steht im klaren Widerspruch zu den Evangelien mit ihrer „Frohbotschaft an alle Mühseligen und Beladenen". Aber auch die gewissenhafteste Treue dem Evangelium gegenüber muß zugeben, daß dessen eigenes Wesen ein Mysterium ist.

Ist das Mysterium das Objektive, so muß wohl das Wort Mystik das dem entsprechende Subjektive bedeuten — die Widerspiegelung, die Wirkung, die Erfahrung, die jenes Unergründliche in der Menschenseele hinterläßt, wenn es dort eine am Gefühl orientierte eigenartige Organisation und in dieser eine lebhafte und vernehmliche Resonnanz findet.

Wo nun haben wir das charakteristische Mysterium im Christentum? Man kann antworten — und das wäre die nächstliegende Antwort: in Christus. Wenn Paulus sagt im Kreuz, so bedeutet das das Gleiche. Denn in Christus und im Kreuz laufen die beiden Linien zusammen, auf denen das Wunder der Religion oder die Offenbarung Gottes nach biblischer Anschauung in ihrer Originalität und religiösen Eigentümlichkeit sich befindet, nämlich Gewissensleben und Geschichte.

Die sittliche Forderung tritt nämlich im Mosaismus und Prophetismus nicht wie in anderen höheren Religionen auf als eine allmähliche Veredelung der Ethik, die auch der überlieferten Religion zu gute kommt. Vielmehr, so tief auch das Dunkel über diesen fernen Zeiten liegt, darüber läßt die Forschung doch keinen Zweifel, daß das, was in Moses und des Propheten Seele das Feuer entzündete — der Eifer für Gott, das lebendige Gottesbewußtsein — die Forderung des Gewissens war. Sagen wir besser: Das war der Feuerstein, der den Blitz sprühte, in dessen Schein sie Gottes Wesen und Weg sahen. Wie immer der Inhalt des Ethischen sich entwickelt hat, vom Negativen zum Positiven, von der Wiedervergeltungsangst zur Gewissensschuld usw. — bei den Propheten und im Evangelium hat es eine konstitutive Rolle gespielt wie in keiner anderen Religion. Hier macht sich das Ethische geltend, als das eigentliche Leben, das Wunder der Neuschaffung. Seine erhabene göttliche Kraft überwindet die Mächte der Endlichkeit. Und bei Jesus macht die Kraft der Liebe, die ethische Kraft das Kreuz zum Symbol des Lebens. Das ganze Wunder des Christenlebens kann nach evangelischer Erfahrung und Auffassung mit all seiner Mystik in den religiös bestorganisierten Seelen in einem einzigen Wort zusammengefaßt werden, einem ethischen Wort, einem Wort der Liebe; es ist das Zentralwort der christlichen Ethik: Vergebung — wie wir es finden im Vaterunser, im Paulinismus, im Augustinismus, im Bußsakramente, bei Luther, Bunyan und in den evangelischen Erweckungen. Es ist ein streng ethisches Wort, denn Liebe kann in die Sphäre der Naturreligion hinabgezogen werden. Das ist bei Vergebung nicht möglich.

Das andere Gebiet für die Mystik des Christentums ist die Geschichte. Auch diese Erkenntnis haben wir schon im Mosaismus. Die Bibel findet Gott in der Geschichte und hat die Menschheit gelehrt, es auch zu tun. Sowohl in der Verknüpfung der Handlungen und in den leitenden, kämpfenden Ideen, die dialektisch, ausscheidend, prüfend, vorwärtsdrängend Zeit-

strömungen oder gar eine ganze historische Linie beherrschen, als auch in gewaltigen Persönlichkeiten offenbart sich ein göttlicher Endzweck und eine schließliche Gerechtigkeit im Leben. Nirgends findet sich eine so einheitlich verknüpfte, von den gleichen Ideen obendrein zu bitterster Tragik beherrschte Geschichte wie in der Bibel. Nirgends sonst tritt eine solche Reihe religiöser Persönlichkeiten in gleicher Kontinuität auf. Für die christliche Geschichtsauffassung ist nicht alle Geschichte gleichwertig als göttliche Offenbarung, sowenig wie für den Kunstverehrer alle Kulturzweige gleichwertig oder für den Biologen alle Lebensgebiete gleich instruktiv sind. Für eine aprioristisch-idealistische Betrachtungsweise ist es anstößig, von einem besonderen Gebiet der Religionsgeschichte zu behaupten, es besäße mehr Autorität, reicheren Inhalt und enthielte eine eigene, anderswo in gleicher Weise und Prägnanz nicht vorhandene Offenbarung des religiösen Lebens. Anders nimmt sich die Sache für eine realistische Betrachtungsweise aus, die die empirische Wirklichkeit erforscht — wie unerwartet und merkwürdig das auch sein mag. Innerhalb der Geschichte, die zwar nicht allein, aber doch vorzugsweise und in höherem Sinn für die christliche Frömmigkeit Offenbarung bedeutet, tritt Jesus von Nazaret mit einer auch im Vergleich mit Mose und Jeremia, mit Augustin und Luther außerordentlichen Ausrüstung und in einem kritischen Knotenpunkt der biblischen Religionsentwickelung hervor, über den hinaus seine Persönlichkeit neue Wege und neue Gebiete eröffnet. Er ist das Wort Gottes an das Menschengeschlecht. Das Göttliche in der Geschichte erreicht in ihm seinen Höhepunkt.

Dem einzelnen Christen gehört diese ganze Geschichte; und das wichtigste Ereignis in seiner eigenen Welt ist das Leben Jesu Christi. Aber die große Offenbarungsgeschichte dient dazu, den Offenbarungscharakter und den göttlichen Inhalt aller der Lebensereignisse hervorzuheben, die seine persönliche Geschichte bilden. Im selben Maß, wie sein Geist religiös lebendig und sehend wird, bricht die verborgene Klarheit durch den Schleier der Geschehnisse hindurch, und seine Geschichte wird zum Mysterium, ein Geheimnis Gottes, ein Handeln Gottes gegen ihn.

So entsteht im Christentum eine Geschichtsmystik, für die es keinen wesentlichen Unterschied bedeutet, ob sie den umfassenden Zeitereignissen oder ob sie beim Einzelnen seinem Geschick und den Begebenheiten innerhalb des Kreises gilt, der sein eigenes persönliches Leben begrenzt. In der Theorie können wir wohl die Mystik des Gewissenslebens und die der Geschichte scheiden, doch treten sie in der Wirklichkeit nur aufs engste mit einander verknüpft auf. Das Biblische und das Christliche liegt in der Ineinssetzung beider, die schon die Propheten herstellten und die auch Kant in seiner Verbindung von Gewissensforderung und Glückstrieb zum Ausdruck bringt, nämlich in der Identifikation der Grundmacht in der Geschichte und der Grundmacht im Gewissensleben. Beide offenbaren Gott.

Dieser dem Christentum eigentümlichen Geschichtsmystik widmet von Hügel in seinem The mystical Element of Religion kein eigenes Kapitel. Sie entsteht in jedem Falle daraus, daß für den Einzelnen seine Aufgabe zum beherrschenden Motiv seines Lebens wird im Gegensatz zu jeder als

Selbstzweck betriebenen religiösen Selbstkultur. Dachten die Propheten daran, ihre Seele zu kultivieren oder den Verkehr mit Gott zu pflegen? Im Gegenteil, sie fühlten sich als Gottes Sprachrohr und Werkzeug, von Gott zu schwerer Arbeit getrieben, glühend für das wahre Wohl ihres Volkes. Das gleiche gilt von den prophetischen Geistern aller Zeiten. von Hügel nennt Jeanne d'Arc neben anderen Mystikern. Fragen wir uns einmal, worin die Mystik ihres Lebens lag. Etwa in den Stimmen, die sie in Domrémy vernahm, oder in den Gesichten, die sie dort sah? Solches kommt wohl vor. Aber nicht jeder Visionär ist im christlichen Sinne Mystiker. Die wunderbare Mystik ihres Lebens liegt in der völligen Hingabe, mit der sie die Rettung ihres Vaterlandes als ihren göttlichen Beruf auf sich nahm. Auch ohne Visionen und Telepathie hätte diese siegreiche Hingabe an das Vaterland im Dienste Gottes Mystik, ein deutliches Erleben der dem Uneingeweihten verborgenen Wunder Gottes sein müssen.

So wird die Geschichtsmystik für den Einzelnen zur Mystik des Berufsbewußtseins. Wir haben außerhalb der Bibel ein deutliches Beispiel dafür. Vielleicht ist es kein bloßer Zufall, daß von Hügel Sokrates in der Reihe der sechs Männer nicht aufführt, die außerhalb der Bibel gegen Herrmanns Panchristismus Widerspruch erheben sollen, nämlich Plato und Plotin, Epiktet und Mark Aurel, Gotama Buddha und Rabbi Akiba. Auch bei Sokrates finden wir die sogenannte anormale Entwickelung der sogenannten unterbewußten Funktionen. Er hörte Stimmen, die keineswegs mit der Stimme des Gewissens zusammenfielen. Das im höheren, religiösen Sinn Mystische liegt bei ihm nicht im psychologischen Phänomen an sich, das sich bei ihm vorfand, auch nicht in irgendwelcher dionysisch-platonischen Verzückung, welche sich ja nicht bei ihm vorfand, sondern im aufmerksamen Gehorsam, mit dem er seinen Beruf auffaßte und mit dem er der Gegenstand einer sicheren göttlichen Leitung wurde. Es ist ganz deutlich, daß wir hier auf Wege einer religiösen Mystik gekommen sind, die eine andere Linie bilden als die, in der Hügel mit seiner Religionsauffassung zu Hause ist.

Hier kann der Ring auch geschlossen werden; denn Sündenvergebung und Beruf drücken im Prinzip vollständig die Gottesgemeinschaft nach evangelischer Auffassung aus. Der Beruf bezeichnet in der lebendigen Welt Gottes, oder wenn man so will im sinnvollen Lebensprozeß der Gegenwart, den Platz, an dem der Einzelne seinen Dienst tut und mit seinem Gott verkehrt. Die Vergebung ist die Voraussetzung, um überhaupt zur Welt Gottes zu gehören. Bei der christlichen Gotteserkenntnis durch Christus kann der Verkehr mit Gott, die Nähe Gottes, keine andere Form annehmen als die der Vergebung. Und wird die göttliche Vergebung rein egoistisch aufgefaßt, so trennt das Verlangen nach solch unsittlicher Vergebung den Einzelnen von der Gottesgemeinschaft, wie Evangelium und Erfahrung gleichermaßen bezeugen: „Wie auch wir vergeben" Die Vergebung schließt die Christen zu einer gemeinsamen Welt zusammen und bedeutet zugleich in ihren verschiedenen einander ergänzenden Aufgaben die göttliche Lebensluft.

So als Mystik des Gewissenslebens und des Berufes oder als Mystik der Geschichte besitzt die Mystik für das Christentum einen ganz andern eigentümlichen Charakter, als wenn man es auf „the prayer of quiet", oratio mentalis, das höhere, stumme, versunkene Gebet der Mystik ankommen läßt und auf andere dergleichen eigentümliche Seelenzustände. Die Mystik im protestantischem Sinn besteht im wesentlichen darin, daß man sich des göttlichen Lebens teilhaft weiß. von Hügels Anschauung von der Mystik könnte man eher psychologisch nennen, die meinige hält sich mehr an den Charakter der Mystik, daß sie Offenbarung göttlichen Lebens sein will.

Es ist etwas Merkwürdiges, daß wir in der Mystik der Geschichte einen Geist haben, der genau die gleiche Stellung hier einnimmt, wie Kant in der Gewissensmystik — einen Mann, der, selbst in tragischer Weise dialektisch und analysierend veranlagt, in Ermangelung der warmen Lebensfülle der Mystik in einer paradoxen Formel doch das eigentliche Wesen der Geschichtsmystik zugespitzt hat. Ich meine natürlich Kierkegaard. Wenn er in seinem „Synspunktet for min Forfattervirksom hed" auf ein Ereignis oder richtiger auf ein Faktum hingewiesen hat, das vor seiner eigentlichen Tätigkeit als Verfasser lag und über das er keine nähere Auskunft geben kann, so will er „nur den Leser bitten, nicht an Offenbarungen und dergleichen zu denken; denn für mich ist alles dialektisch." Besteht das Christentum bei Kant in der unbedingten Majestät der Gewissensforderung, so findet Kierkegaard es in dem historischen Paradoxon: Gott, der Absolute, vollkommen im Menschen Jesus Christus geoffenbart. Das Unbedingte, das Göttliche tritt als ein Faktum in der Geschichte, als eine historische Tatsache, die darum mit jedem Menschen gegenwärtig wird, in die Erscheinung. Kiergegaard hat seiner Formulierung eine intellektualistische, antithetische Zuspitzung gegeben, die sein nach Paradoxien hungerndes Ingenium mehr befriedigte als den Offenbarungsglauben des Christentums. Aber genuin christlich ist sein Gedanke doch, und er ist ein Ausdruck für den konzentrierten Offenbarungscharakter der Geschichte. In doppelter Weise ist die Offenbarung für Kierkegaard paradox: die Seligkeit soll sich auf etwas Geschichtlichem aufbauen, und dieses Geschichtliche, Christi Person, ist ein Kreuz für den Verstand.

Kierkegaard und Herrmann sind einander verwandt in ihrer protestantisch einseitigen Bestimmung des Christentums als Christologie. Wir haben nun noch auf Hügels Auseinandersetzung mit Herrmann einzugehen.

Wenn Hügel Herrmanns Position als einen einseitigen Objektivismus auffaßt, als einen Hinweis auf eine geschichtliche Persönlichkeit, Jesus, im Gegensatz zu allen subjektiven Erfahrungen und Gefühlen und so als einen antimystischen Radikalismus, dann läßt er sich durch Herrmanns Ausdrucksweise täuschen. Schon im „Verkehr des Christen mit Gott" und später noch deutlicher gibt Herrmanns Religion sich als Christusmystik zu erkennen. Freilich scheut er das Wort in der oben angegebenen auch von Hügel abgelehnten extremen Bedeutung. Aber man kann in seine Anschauung nicht eindringen, ohne zu merken, wie die Gottheit des Gewissenslebens dort in einer Weise herrscht, die der konkreten Wirklichkeit der

Offenbarungsgeschichte und insonderheit ihrer Christusgestalt gewissermaßen zeitlos im Heiligtum des Herzens den höchsten Platz einräumt. Hügel beschuldigt Herrmann einer positivistischen Objektivität, die der äußeren Geschichte alle Bedeutung beimißt. Eher wäre der Vorwurf berechtigt, daß Herrmanns Frömmigkeit eine gewisse Tendenz habe, Christus aus der Geschichte loszulösen, ihn zum ewig gegenwärtigen zu machen, und zwar so energisch, daß das Christentum dabei Gefahr liefe, seinen Charakter als geschichtliche Offenbarung zu verlieren. Jedenfalls ist Herrmanns Christusglaube eine protestantisch zugespitzte Fortsetzung der klassischen schon im Urchristentum vorhandenen Christusmystik.

Die Unmöglichkeit für jeden, der an göttliche Offenbarung glaubt, diese auf Christus zu beschränken, liegt auf der Hand. Wer den außerbiblischen Gottesglauben und die Gottesverehrung in China und Japan, in Indien und im Iran, in Egypten und Babylon, in Griechenland und Rom näher kennt, der kann bei solcher Exklusivität nicht stehen bleiben. Entweder enthält auch die Bibel keine wirkliche Mitteilung von Gott, oder wir treffen auf eine solche auch außerhalb der Bibel. Eine dritte Möglichkeit gibt es für die Religionsgeschichte, wie sie tatsächlich aussieht, nicht.

Aber jene realistische Methode weist bei der biblischen Religionslinie eine Eigenart auf, die sie in den Augen vieler Europäer — so Deussen, Chamberlain u. a. — der andern großen Religionslinie in Indien unterlegen, wie aber ich das Menschenleben werte, ihr überlegen macht. Es handelt sich hier nicht um einen Gradunterschied von einem mehr oder weniger, sondern um einen Artunterschied im Begriff Religion. Und der liegt darin, daß die biblische Religion auf eine einzigartige Weise als die Offenbarung eines göttlichen Willens auftritt. Das ist ihr eigenartiger Anspruch, der in keiner anderen Religion in gleicher Weise erhoben wird.

Soweit Christus auf diese Weise nicht nur eine himmlische Offenbarung und eine Zusammenfassung, einen Höhepunkt bedeutet, sondern ebenso stark einen Einschnitt, eine scharfe Scheidung in der Welt der Religion, und sofern die biblische Religion ganz besonders — wenn auch nicht notwendig immer eine höhere Sittlichkeit, so doch — eine zentralere Stellung des Sittlichen im Umgang mit Gott enthält, so gewinnen Christus sowohl wie das ethische Leben in der Religion, soweit ich sehen kann, eine noch bestimmtere und entscheidendere Bedeutung, als Hügels katholische Mystik es zuläßt. In so zarten und heiligen Dingen ist mit einem solchen Schlagwort oder so einer Formel wenig getan. Wenn man wirklich vorsichtig zu Werke geht, so erscheint der Unterschied eigentlich nur als eine verschiedene Betonung. Und doch spürt man, daß man sich in einer anderen religiösen Welt befindet, in einem anderen Gebiet christlicher Frömmigkeit. Bezeichnend ist, daß Hügel Herrmanns einseitigen Panchristismus zwar wohlwollend entschuldigt, aber nicht prinzipiell in seinem Werte anerkennt. „Eine solch exklusive Vereinigung von Moralismus und Geschichte, so anerkennenswert und verständlich sie zweifellos auch als Reaktion gegen entgegengesetzte Übertreibungen ist, bedeutet doch eine bedauerliche Verarmung des Christentums in seinem wesentlichen weltumfassenden katholischen Charakter." Paulus

dachte: Es gilt uns alles nichts im Vergleich zu Christus. Man kann alles Große und Wunderbare in der religiösen Welt hochschätzen und dabei doch sehen, wo allein die köstliche Perle liegt.

Und macht man völlig Ernst mit dem Bedürfnis der Religion nach Autorität und mit der Notwendigkeit, daß diese Autorität eine Person ist, so treffen hier eine historische und eine religionspsychologische Linie in der Erkenntnis zusammen, daß Christus eine ganz exklusive Stellung gebührt.

Hügel hat kaum einen zureichenden Raum für die Propheten und die Geschichte. Er vergißt die Geschichte nicht. Wenigstens an zwei Stellen in seinem voluminösen Werk widmet er dem Wert der Geschichte ein paar Zeilen. An der einen Stelle handelt es sich um Gottes Offenbarung in der Geschichte, in den Heiligen und Christus. Nach einer anderen Stelle muß die Berührung mit dem Nach-einander der Geschichte, sonderlich im Leben des Heilands und seiner nächsten Nachfolger, der exklusiven Neigung der Mystik für Gegenwart und Ewigkeit das Gleichgewicht halten. Das ist das äußerste Mindestmaß von Geschichtsbetrachtung in einem Buch über christliche Frömmigkeit. Es ist ein Beweis dafür, wie wenig Hügel damit Ernst macht, die Geschichte wirklich als Offenbarung anzusehen und in ihr wirklichen religiösen Reichtum zu finden. Darin gleicht er den Heiligen, die er studiert und denen er huldigt. Das Reich Gottes ist für Hügel nach katholischer Auffassung die Kirche. Aber daß die Geschichte Gottes Werkstatt ist, ist für ihn ein übernommener Satz — kaum eine Quelle für Betrachtung, Andacht und Begeisterung.

Wellhausen, der beste Dollmetsch der Propheten, schreibt über die Bedeutung der Geschichte für die Gotteserkenntnis der Propheten. „Die Geschichte rechnet nicht mit gutem Willen, überhaupt nicht mit Menschen, sondern mit Handlungen. Sie beschränkt die Wirkungen der Handlung nicht auf den Täter, sie straft Torheit und Schwachheit schwerer als Sünde, sie macht keine Tat ungeschehen und nimmt keine Rücksicht auf die Veränderung des Herzens — kurz die Geschichte ist in ihren Wirkungen auf den Einzelnen eine Tragödie, und keine Tragödie hat einen befriedigenden Schluß. Die Position der Propheten mußte sie über ihr Volk, ja über die Welt hinaus führen." Bei Jeremia und seinen geistigen Erben löste sich diese Tragik in einem beständigen, nicht auf enthusiastische Augenblicke beschränkten Verkehr mit Gott aus. Seine Zwiesprache mit Gott wurde das tägliche Brot seiner Seele. Unter Schmerzen und Angst wurde in seiner Seele eine persönliche Gewißheit geboren, der einer seiner unbekannten Seelenverwandten Jahrhunderte später im siebenunddreißigsten Psalm den wunderbarsten Ausdruck verlieh, den die Religionsgeschichte kennt.

Solche Frömmigkeit — noch heut die beste Lebenskunst — hat nicht Zeit, ihren verborgenen Erlebnissen nachzudenken. Die Mystik in diesem Verkehr mit Gott liegt in keiner Selbstbetrachtung, aber auch in keinem selbstgewollten oder gezwungenen Rückzug hinter die Schwelle des Bewußtseins, sondern in den Wundern göttlicher Kraft und Hilfe, die das Herz durch Hingebung erfahren muß, wenn es unablässig darauf bedacht ist, der menschlichen Kleinheit und Anmaßung des Ichs sich entkleiden und in Gottes

oft unbarmherzige und unbegreifliche aber doch seligmachende Handlungsweise einfügen zu lassen.

Hügel hat auch kaum einen zureichenden Raum für die volle Bedeutung Christi. Christus wird eigentlich der Höhepunkt des Verkehrs mit Gott, dem jeder je nach seiner Kraft nachzustreben hat. Für das Geheimnis der religiösen und sittlichen Bedeutung Jesu als einer durch ihre historische Tatsächlichkeit aufrichtenden Wirklichkeit fehlt ihm der volle Blick.

Neu-Epikureismus oder die Ethik der „Münchener Jugend".

Von **Hans Pöhlmann.**

Unsre Zeit hat gewiß manchen Grund stolz zu sein, besonders auf dem Gebiete der technischen Kultur; in dem Reiche des eisenschmiedenden Vulkan und des länder- und völkerverbindenden Merkur sind ihre Leistungen ohne Vergleich in der Geschichte. Was freilich die höchsten leitenden Ideen, die untersten drängenden Triebfedern, die wirklichen Gegenstände unsrer Furcht und Hoffnung betrifft, so hat sich kaum recht viel geändert. Die Selbsteinschätzung der Fortgeschrittenheit und Ursprünglichkeit unsrer geistig-sittlichen Kultur ist oft zu selbstbewußt und anspruchsvoll.

Mag sein, daß wir ein höheres Stockwerk bezogen haben: es ist aber da oben nicht viel anders wie unten, Wohnzimmer, Studierzimmer, Küche, Räume zum Schlafen und zum Essen, für Kinder und für Kranke, zur Arbeit und zum Vergnügen, Wochenbett und Sterbezimmer, Wiege und Bahre; darin verläuft das menschliche Leben, bald himmelhoch jauchzend, bald zum Tode betrübt; immer dasselbe Schauspiel: die einen probieren den Flug zum Himmel, andre schleppen sich mühsam am Boden, viele andere rennen verzweifelt mit dem Kopf gegen die Wand. Immer noch wissen sie nicht, ob sie über das Ganze schreiben sollen Jammertal, Paradies, Labyrinth, Gefängnis, Hölle oder Himmel. Es bleibt das alte Rätsel.

Die Philosophie sucht das Rätsel zu lösen. Bei allem Reichtum ihrer Gedanken und aller Vielseitigkeit ihrer Bemühungen kann man doch den Eindruck haben, es gehe wie bei der Lösung eines Vexierbildes, das man reihum dreht und immer wieder abwechselnd von denselben Seiten aus betrachtet. So gibt es eine idealistische, eine materialistische, eine monistische und eine dualistische Ansicht; vielleicht noch einige andre dazu. Aber viele sind es nicht, von einem ewigen Fortschritt und unerschöpflichen Reichtum der Rätsellösung ist keine Rede; es ist kaum möglich, neue Zugänge zu finden. Man kann nur wählen, ob man bei diesem oder jenem großen Deuter, Philosophen oder Propheten sich aufstellen und auf seiner Seite mitbeobachten, miterklären helfen will.

Die griechische Philosophie offenbart darin ihre klassische Größe, daß sie kaum eine Möglichkeit der Betrachtung übersah. Man kommt immer in die Nähe eines großen griechischen Denkers, wenn man seine Gedanken aufs Ganze richtet, wenn man oberste Richtlinien sucht für Welterklärung und Lebensführung. Anaxagoras, Demokrit, Plato, Aristoteles, Zeno, Epikur:

welcher spätere Denker hat nicht einen von ihnen zum Vorgänger und Meister? Sie bleiben die großen Pfadfinder der Weltweisheit, weil sie die dem Menschen möglichen und immer wieder sich aufdrängenden Gedanken über Sinn, Wert, Zweck, Wesen des Alls in reiner Sachlichkeit und bisher kaum überbotener Vollständigkeit uns zur Wahl bieten.

Oder handelt es sich heute in den großen Geisteskämpfen im Grunde nicht darum, daß, wie immer, der Idealist mit dem Realisten, der Pantheist mit dem Theisten, der Monist mit dem Dualisten vorne in der Arena streitet, die Menge dem einen oder dem andern Beifall klatscht? Man kann wohl sagen, daß auch im geistigen Leben sich nichts wiederhole, so wenig wie im natürlichen, wo Leibniz zeigte, daß es in der ganzen Welt nicht zwei ganz gleiche Blätter geben könne. Es mag ja sein; dennoch sind uns alle Eichenblätter trotz ihrer Verschiedenheit nichts als eben Eichenblätter, ihr Unterschied ist uns völlig gleichgültig und hat in keinem Sinne für uns eine Bedeutung. So mag wohl auch in den geistigen Grundgedanken die Aufmachung verschieden sein; räumliche und zeitliche Zufälligkeiten sind zu beobachten, die großen Typen bleiben dadurch unverändert.

Heute, wo auf hegel-spinozistischer Grundlage ein neuer Idealismus kräftig empor strebt, ist es der Stern Platos, zu allen Zeiten ein Fixstern erster Klasse, der den Geisteshimmel mehr und mehr beherrscht. Sein Ziel ist die gleichzeitig auf spekulativem, intuitivem und rationalistischem Wege durch Philosophie, Kunst, Mystik und Wissenschaft sich vollziehende Eroberung und Schöpfung einer überlegenen Geisteswelt, in der die Wurzeln alles Wahren, Guten und Schönen sich verbinden zur letzten obersten Wirklichkeit in der Zentralidee, dem absoluten Geiste, in Gott.

Aber auch andre Schöpfungen des klassischen Geistes leben fort in ungeschwächter Kraft. Nicht am wenigsten der Epikureismus. In weiterem Sinne versteht man darunter die behagliche Befriedigung besonders der materiellen Bedürfnisse. So war es freilich von Epikur nicht gemeint. Keineswegs eine unedle Lebenskunst und Lebensweisheit ist seine Lehre. Dasselbe soll auch gelten von einer in der zünftigen Wissenschaft wohl wenig beachteten, im Ganzen der Kultur unsrer Zeit dennoch sehr beachtenswerten Philosophie, für die der Name Neu-Epikureismus sich als nicht unangemessen erweisen wird.

Epikur[1]) legt großes Gewicht auf die Bestreitung des Unsterblichkeitsglaubens, weil dieser den Menschen hindert von seinem Erdenleben den richtigen Gebrauch zu machen. Er bekämpft den Anspruch des Menschen auf ewige Fortdauer seiner Seele als eine unersättliche Begierde, welche die von der Natur jedem Einzelwesen gesetzten Schranken verkennt. Diese Begierde hat ihre Hauptsache darin, daß wir die uns zugemessene Lebenszeit nicht zu Rate halten. Täten wir dies, so würden wir sie ausreichend finden, den ganzen Kreis der dem Menschen erreichbaren Genüsse zu durchmessen, und würden, wenn der Tod kommt, gesättigt von der Tafel des Lebens

[1]) Vgl. Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. V, S. 203 ff.

aufstehen, um anderen Gästen Platz zu machen. Wer weise ist, dem genügt das Erdenleben; der Tor würde auch mit einer Ewigkeit nichts anzufangen wissen. Die Glückseligkeit, die Epikur seinen Adepten verspricht, besteht in einer dauernden Heiterkeit der Seele, die zwar alle ihre Freuden mittelbar oder unmittelbar aus den Sinneserlebnissen schöpft, selbst aber in dem Auf- und Abwogen jener ihr Gleichgewicht zu erhalten und der Lust Dauer zu verleihen weiß. Es ist sinnlos, die Tugend als höchstes Gut aufzustellen oder zu behaupten, daß sie um ihrer selbst willen erstrebenswert sei. Die Tugend ist die Lebenskunst und hat wie andre Künste ihren Wert nicht in sich selbst, sondern in dem Nutzen, den sie stiftet.[2])

Die Seligkeit der Götter verlangt, daß sie nicht mit der Sorge für die Welt und die Menschen belastet werden, die der Vorsehungsglaube ihnen aufbürdet; und noch entbehrlicher ist diese Annahme für die Gemütsruhe des Menschen, die keinen gefährlicheren Feind hat als die Meinung, daß höhere Mächte in den Weltlauf eingreifen. Epikur selbst führte ein musterhaftes Leben, und seine Aussprüche zeigen nicht selten eine Reinheit der Gesinnung und eine Reinheit des sittlichen Urteils, die über ihre ungenügende wissenschaftliche Begründung weit hinausgeht. Die Einsicht befreit uns von den Vorurteilen, die uns beunruhigen, von leeren Einbildungen und Wünschen, sie lehrt uns die wahre Lebenskunst. Eine Unterdrückung der sinnlichen Triebe verlangt er nicht, und auch einen reicheren Lebensgenuß will er nicht verbieten, um so mehr dringt er aber darauf, daß man sich von diesen Dingen nicht abhängig mache. Es wird an ihm und an manchen Männern aus seiner Schule ein milder und menschenfreundlicher Sinn gerühmt.

Wege zur Liebe, Idealisierung der Sinne und erbliche Entlastung, Philosophie der Gesundheit, Religion der Menschheit, so betitelt Georg Hirth, der Herausgeber der „Münchener Jugend“, ein in deren Verlage als 3. Band kleinerer Schriften 1906 erschienenes Buch. Schon der Titel bezeugt die Verwandtschaft mit dem Geiste der epikureischen Philosophie. Es ist eine Sammlung kürzerer und längerer Aufsätze und Aphorismen, eine Ernte aus einer Reihe von Jahrgängen der „Jugend.“

So wenig wie Epikur will Hirth ein Atheist sein, aber wie er hält er es nicht für gut sich über Gott zu viel zu besinnen, bestimmte Vorstellungen zu bilden, bindende Vorschriften aufzuzwingen. „Es ist mir, so sicherlich vielen Gleichgesinnten, schmerzlich, wenn man von uns sagt, wir seien Atheisten und wir haben keine Religion. Wahrlich den Namen Gottes möchte ich so wenig aus unsrer Muttersprache verbannt wissen, wie ich vor Freunden wie Feinden als religiös gelten möchte. Und zwar wirklich aus dem wahrhaftigen Grunde, weil ich Gott nicht leugne, sondern nur an den Gott nicht glauben kann, an den glauben zu müssen mir zugemutet wird. Alles was über Menschenkraft geht, ist mir „Gott“; ich sehe ihn nicht; ich bin nicht so anmaßend ihn zu beschreiben oder auch nur als ein

[2]) Zeller, Grundriß der Gesch. der griech. Ph., S. 222 ff.

menschenähnliches Wesen zu betrachten, und bei allem Respekt vor Moses und den Propheten kann ich in den Offenbarungen nur menschliche Gesichter von subjektiver Färbung erblicken; aber ich leugne Gott nicht, weil zum Leugnen ein weit über meine Kraft reichendes Wissen gehören würde. Und warum soll ich ihn leugnen? Etwa, weil ich meinen brennenden Idealismus nicht in einer der zwanzig oder dreißig Religionen unterbringen kann? Soll ich den hunderterlei Pfaffen des Erdenrundes den Gefallen tun und leichten Sinnes auf mein ewiges Recht auf Gott verzichten nur weil ich nicht nach ihrer Pfeife tanzen mag? Es ist mir vielmehr ein wahres Herzensbedürfnis, nach wie vor alles Gute, Schöne, Edle und Freie „göttlich" zu nennen zum Unterschiede von der Gemeinschaft unsres tierischen Daseins. Ob und wie er sich Gott und das Göttliche organisiert oder personifiziert denke, das sei Jedermanns freiem Ermessen überlassen." (S. 406.) „Die uns auf Schritt und Tritt bei allen möglichen Gelegenheiten vom Staate vorgelegte Frage nach unserm Gotte und dessen konfessioneller Beschaffenheit halte ich für eine ganz brutale Sache, die in unendlich vielen Fällen zur Heuchelei führt." (S. 309.)

Ganz epikureisch ist seine Forderung, mit dem Tode sich nicht ängstigen zu lassen, von einer Unsterblichkeit nichts zu erwarten, sondern das irdische Leben zu nutzen: „Wenn die Leute wüßten, wie tot sie sein werden, wenn sie gestorben sind, dann würden sie ihr Leben weniger durch philiströse Rücksichten und Einbildung verhunzen. Es gibt Hanswursten, die noch auf dem Sterbebette vom Hochmutsteufel geplagt sind; schade, daß sie nicht ihren eigenen Zustand nach 2 mal 24 Stunden beschnuppern können, in dem kein Bettler mehr mit ihnen tauschen möchte." (S. 581.)

Als das Urbild eines natur- und vernunftgemäßen Lebens gilt dieser neuepikureischen Ethik in jeder Hinsicht Goethe. „Er war ein begeisterter Bewunderer jeder Schönheit ohne irgend welche Beschränkung, und er betrachtete das Recht auf den Genuß der irdischen Herrlichkeiten nicht als sein ausschließliches Vorrecht, sondern als das unveräußerliche Menschenrecht Aller, die mit reinem Herzen und offenem Sinn sozusagen fromm ohne jüdisch-christliche Verbibelung in die wundervolle Gottesnatur schauen." (S. 384.)

Die Ethik der „Jugend" hat es in diesem Buche besonders mit Erziehung zu geistleiblicher Gesundheit und Harmonie, Idealisierung der Sinne, Kultur edler Sinnlichkeit zu tun. Es ist begreiflich und berechtigt, daß ihr dabei die Betrachtung der geschlechtlichen Sinnlichkeit und Sittlichkeit bald zum wichtigsten Gegenstande werden muß; denn daß hier in der Tat die Wurzeln geistleiblichen Glückes liegen, weiß man schon lange; heute traut man sich auch mehr und mehr es ruhig und offen anzuerkennen. In der Lust besteht das Glück; die sinnliche Lust des natürlichen Lebens ist die Grundlage aller Freude und jeden Glückes; nur darf sie nicht sinnlos und vernunftwidrig werden, muß von Geist und Vernunft regiert sein. So der alte und der neue Epikureismus. „Mit dem Worte „Sinnlichkeit" geht es ganz ähnlich wie mit dem Worte „Liebe." Beide sind doppelsinnig, indem sie ebensowohl auf das Geschlechtliche als auf das rein

Intellektuelle und allgemein Menschliche angewandt werden. . . . Und reden wir gar von dem „Menschlichsten der Menschen", wie einst Wieland den jungen Goethe nannte, so haben wir die Empfindung, daß auch auf den Gebieten der wissenschaftlichen Erkenntnis eine vollkommene Ausschaltung des Erotischen kaum denkbar ist. Ein Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein, das heißt auch den Stürmen des Herzens und der Sinnlichkeit unentwegt stand halten. Aber nicht feige verleugnen sollen wir den Geschlechtstrieb und alles, was mit ihm zusammenhängt, sondern ihn als befruchtenden Helfer und Überwinder freudig anerkennen, ihn ebenso wie alle übrigen sinnlichen Triebe „idealisieren". Bei Goethe waren die beiden Sinnlichkeiten – die geschlechtliche und die erkennende – innig verbunden." (S. 367.) „Wir fühlen den tiefen Zusammenhang zwischen der sinnlichen Ehrlichkeit seiner Naturbetrachtung und der Natürlichkeit seiner Erotik, die ganz gewiß ihren Anteil nicht bloß an seiner Lebensweisheit und seinem künstlerischen Schaffen, sondern auch an seiner echt monistischen, aller Metaphysik und Theologie mißtrauenden Weltanschauung gehabt hat." (S. 369.) „Daß auch der reine geschlechtliche Genuß als höchster Ausdruck der Sympathie heilig sein könne und für jeden wahrhaften Goethemenschen heilig sein muß, das werden freilich diejenigen nicht verstehen, die das Weib nach wie vor zur Prostitution verurteilen und in der Ehe die Notzucht für erlaubt halten. Beide, die wirtschaftlich und sozial bedingte liebelose Hingebung außerhalb der Ehe und die durch Konvention und Gesetz erzwungene Hingebung in der Ehe degradieren die Frau zum Tier; hier sind Unsittlichkeiten zu bekämpfen, in denen auch die herrschende kirchliche Moral große Schuld trägt". (S. 378.)

Von solcher Idealisierung der Sinne, der Sinnlichkeit mit Einschluß des geschlechtlichen Lebens erwartet der Neu-Epikureismus eine noch ungeahnte, kaum auszudenkende Glücksmehrung des menschlichen Lebens und Daseins. Die biologische Seelenchemie und Geistesphysik befinde sich noch in den ersten Anfängen. „Die Kraftstandlokale der Psyche sind für uns noch zu sehr Labyrinth und die epigenetischen Energieformen sind uns nicht nur in ihren Wirkungsweisen, sondern auch in ihrem Wesen noch zu unbekannt, als daß wir in ihre Geheimnisse einfach mit der Blendlaterne der heutigen Energetik hineinleuchten könnten. Noch berührt uns das Glück mit den Rosenfingern einer kleinen, ganz kleinen Kinderhand!" (S. 314.) „Wie ist es nur möglich, daß die vernünftige Menschheit mit ihrer Physik, Chemie, Physiologie und Entwicklungslehre auch nur im hintersten Winkel ihrer Mystik das Märchen von der Gottlosigkeit der Zeugung sich noch gefallen läßt? . . . . Nicht die Lüge von der Gottwohlgefälligkeit der Fleischesabtötung sei die Grundlage unserer sittlichen Scham, sondern die Achtung vor dem unerhörten Gottesgeschenk der Gesundheit und Fruchtbarkeit, für die wir uns nur durch weise Verwaltung würdig und dankbar zeigen können. Schamlos sind nur die Vergeudung und die Kasteiung – und unehrlich dazu, weil unsre Kraft nicht nur uns selbst, sondern auch der Menschheit gehört." (S. 266.)

Niemand wird verkennen wollen, daß auch diese neuepikureische Ethik,

von edlen Beweggründen geleitet, berechtigte Ziele verfolgt; trotz ihrer impressionistischen Darstellung, die sich ja aus ihrer nächsten Bestimmung als Philosophie des Lebens im Feuilleton der „Jugend" vollständig erklärt, wird kaum jemand sie gemein oder unsittlich nennen können. Sie ist es so wenig wie die hedonistische Philosophie der Griechen. Man wird ihr sogar zugestehen müssen, daß sie wichtigste Gebiete des menschlichen Daseins, deren Bedeutung jedermann erlebt und kennt, deren Vernachlässignng oder Geringschätzung sich bitter rächt, vorurteilslos durchleuchtet und furchtlos in Schutz nimmt. Das sinnliche Leben, insbesondere die geschlechtliche Sinnlichkeit, war Jahrhunderte lang in Schande und Finsternis verstoßen; herrisch und zynisch hat es sich gerächt, die menschliche Gesellschaft mit Wunden und Geschwüren verseucht, Glück und Unschuld vergiftet, Erziehung und Bildung mit Heuchelei und Unwahrhaftigkeit erfüllt. Das Evangelium von der idealisierten, gesunden Sinnlichkeit als Vorbedingung des Lebensglückes kann sich wohl hören lassen, ohne dabei den Forderungen überlegener Geistigkeit und Sittlichkeit etwas schuldig zu bleiben. So war es von Epikur gemeint, so auch versteht es der Münchener Philosoph der „Jugend"; so wird der Epikureismus neben andern ein auch möglicher Typus der Lebensweisheit bleiben.

Die abendländisch-christliche Kultur war dieser Anerkennung gesunder Sinnlichkeit wenig freundlich gesinnt. Als Evangelium des Fleisches wurde es mit Abscheu und Verachtung gebrandmarkt, gerade deshalb aber nicht sittlich überwunden. Der Haß gegen das natürliche Leben schreitet aus Indien und Persien zum Manichäismus und betritt in steigender Flut mit Augustin die katholische Kirche. Der Protestantismus hat nach seiner Legitimation gefragt und sie vor dem Evangelium als ungenügend befunden. Eine umfassende Rehabilitation des natürlichen Lebens hat mit ihm begonnen. Es ist ein langer Prozeß; wir befinden uns noch mitten drin. Er wird der Seele und dem Geiste, dem Reiche der Ideen, dem überweltlichen Reiche Gottes nicht den Primat entreißen können, der ihnen von Rechtswegen gebührt: das ist die unvergängliche Weisheit Platos, auch im christlichen Glauben von der Liebe Gottes bestätigt. Er wird die sittliche Forderung von der Naturüberlegenheit des Menschen nicht ausstreichen können. Aber er wird auch zur Anerkennung bringen, daß die mit menschlichem Dasein und Glück untrennbar und eng verbundene natürliche Sinnlichkeit und sinnliche Natur auch eine Gottesgabe und ein Stück Gotteswelt ist, das zwar höheren Zielen dienstbar gemacht, aber nicht unehrlich gemacht werden darf.

Einen beredten und liebenswürdigen Anwalt findet das natürliche Leben in Epikur und dem Epikureismus alter und neuer Art; freilich mit einer Neigung zu Leichtsinn und Leichtfertigkeit behaftet, für die tiefsten Rätselfragen des Menschenlebens ohne Verständnis und ohne Antwort, hat er dennoch in den schweren Kämpfen um Glück und Wahrheit eine unentbehrliche Aufgabe und Bedeutung.

Die religiösen Anschauungen in Dr. Frederik van Eeden's „Der kleine Johannes".

Von **Jeannette van den Bergh van Eysinga** geb. Elias.

I.

Die holländische Literatur vor 1880 hat ein theologisches Gepräge. Die politische und kirchliche Wiederbelebung des Calvinismus und des Katholizismus sind sogar von einem literarischen Kreise ausgegangen. Auch unter den Autoren, die keinem dieser Réveils angehörten, waren die Pfarrer stark vertreten. Ihre literarischen Leistungen waren durchweg sehr harmlos: ohne Tiefe und ohne Probleme. Ihre Poesie war rhetorisch und abgeschmackt, ihre Theologie süßlich. Die historisch-kritischen Bibelstudien, die agnostischen, skeptischen und materialistischen Systeme haben diese ruhige, angenehme Stimmung zerstört. Busken Huet, ein Bewunderer von D. Fr. Strauß, veröffentlicht seine „Briefe über die Bibel." Sein scharfer Verstand sah bald die Haltlosigkeit mancher der Versuche, Kritik zu üben und dabei doch das Dogma zu retten. Weder Orthodoxie noch Modernismus konnte ihn befriedigen. Sein Resultat war die Skepsis. Multatuli war viel feuriger in seinen Angriffen: alten und neuen Glauben hat er mit seiner Satire zu vernichten gestrebt.

Den Gedankenschatz der Romantik hat Multatuli in glänzendster und individuellster Weise in seinen „Ideen" verwertet. Er hat die holländische Literatur auf das Niveau der europäischen Geisteskultur gehoben, während Busken Huet durch seine kritischen Arbeiten und feinsinnigen Darstellungen der großen literarischen Leistungen sich der ästhetischen Erziehung des lesenden Publikums widmete.

Die Dichter der sogenannten literarischen Bewegung von 1880, zu deren Urhebern van Eeden gehört, haben Huet und Multatuli hochgeschätzt, aber niemals nachgeahmt. Mehrere dieser Dichter sind von der deutschen und englischen Romantik mächtig ergriffen. Andere haben sich ganz dem Naturalismus von Zola und Goncourt ergeben. Jedoch sind es vor allem geistig hervorragende Individualitäten gewesen, die die neue Zeitschrift, de Nieuwe Gids, ins Leben gerufen haben. In der Redaktion waren die weitgehendsten literarischen und politischen Gegensätze vertreten: ein feuriger Marxist, wie van der Goes, und van Deyssel, der sich der Sozialdemokratie gegenüber vornehm ablehnend verhielt, während van Eeden die Nationalisierung des Grund und Bodens zum Programm erhebt und die schwachen Seiten und Inkongruenzen der Arbeiterbewegung scharf betont.

Auch in Betreff der Religion sind ihre Ansichten grundverschieden. In der Studienzeit van Eedens war der erste Taumel der Negation vorüber; die tiefsten Naturen waren unbefriedigt; sie suchten eine Lösung des Welträtsels, die ihren religiösen Bedürfnissen entsprechen konnte. Diese jungen Dichter standen der öffentlichen Religion feindselig gegenüber mit ihrer Forderung, daß die Kunst den Platz der Religion einnehmen sollte. „Die Poesie ist unser Gefühl vom Leben, wie es von Zeitlichkeit und Zufälligkeit gereinigt ist", schreibt Albert Verwey. Die Kunst, die Schön-

heit wurden vergöttert. Der religiöse Sinn dieser jungen Menschen wurde durch ihre Kunst absorbiert.

Während die meisten in dieser Anbetung der Schönheit aufgingen, verrät sich in den Arbeiten van Eedens ein schweres Ringen um eine religiöse Welt- und Lebensanschauung. Er widersetzt sich dieser Schönheitsvergötterung. Was ist das für eine neue Art Gottheit, die Kunst? Was ist das für Ziel und Ende aller menschlichen, lebendigen Dinge, die Kunst? — Was ist dies für Höchstes, für allerletztes, Kunst, Kunst, Kunst?"[1]) Das tiefe Wort Bachs „Alle Musik, welche nicht ist zu Ehre Gottes, ist nur teuflisch Geplärr und Geleier" bezieht van Eeden auf alle Kunst. Durch seine durch und durch geistige Lebensanschauung unterscheidet er sich von seinen in Naturalismus und Individualismus versenkten Freunden. Die fromme Weisheit seiner besten Werke hat die Frömmigkeit in vielen enttäuschten Herzen wieder geweckt und sie von tiefer Schwermut und vom Egoismus gerettet. Er schämte sich nicht des Evangeliums; die Kunst diente ihm dazu, die Frömmigkeit zu verkündigen auch für diejenigen, die sich von ihr abgewandt, um in der Kunst Trost zu suchen.[2]) Nicht gleich am Anfang, aber später ist van Eeden zur Einsicht gelangt, daß das alte Evangelium ewig neu und wahr ist.

In seinen religiösen Auffassungen verspürt man in erster Linie den Einfluß der Romantik; die Skepsis und Negation von Huet und Multatuli haben ihn stark beeinflußt, aber er hat sie überwunden. Der Einfluß der modernen Theologie läßt sich in seinen Arbeiten kaum nachweisen, schon Huet und Multatuli hatten sich von dieser Richtung abgewendet. Daß van Eeden den Zweifel zuletzt überwunden hat, verdankt er vielmehr dem Einfluß der Religionsphilosophie Bolland's, der im Anfang seiner philosophischen Entwicklung ein Verehrer Hartmann's war, später aber ein Verkündiger der Hegel'schen Idee geworden ist, — und seinem Studium der Mystiker. So ist van Eeden zu religiösen Anschauungen gelangt, in denen „neuestes Wissen und alte Weisheit mit dem, was junge Dichterherzen prophezeien",[3]) zusammenstimmt.

2.

Das Resultat dieses inneren Kampfes liegt in dem Lied von Schein und Wesen vor uns, in dem er seine religiöse und philosophische Überzeugung zuletzt zur Darstellung gebracht hat. Die künstlerische Darstellung seiner Sturm- und Drangperiode finden wir in der wunderschönen märchenhaften Erzählung vom kleinen Johannes. Märchenhaft, aber doch voll lebendiger Wirklichkeit sind die Seelenerfahrungen des mit dem Welträtsel ringenden Knaben. Van Eeden war noch Student als er den ersten Teil veröffentlichte; 1901 und 1906 erschienen der zweite und dritte Band; diese hat er geschrieben, als er mit den Problemen, die ihn als jungen Mann so tief erschüttert, fertig geworden. Die ganze

[1]) Studies IV: Over Woordkunst, S. 318.

[2]) Vgl. J. J. Meyer Het godsdienstig gehalte in onze Nieuwe Letterkunde. 1909.

[3]) Schlußwort seines Gedichts „Het Lied van Schyn en Wezen".

Entwicklung van Eedens läßt sich zwar in diesen drei Bänden nachweisen; die vollständigste und tiefsinnigste Darstellung seiner religiösen Ansichten und seines Gottesbegriffes hat er aber nicht in diesem Buche gegeben.

Verschiedene Motive dieser Geschichte sind der deutschen Romantik entlehnt: die schöne Gräfin, in die sich ein junger Straßensänger verliebt, ist eine von dort her bekannte Figur. Die Gestalten Windekind's und Klauber's sind durch Gestalten aus Hoffmann's Märchen „das fremde Kind" inspiriert. Poetisch und psychologisch ist van Eeden aber unendlich tiefer als Hoffmann. Die einseitige romantische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Kultur, als unversöhnliche Gegensätze, die im Hoffmann'schen Märchen wie in den Romanen von Rousseau und Bernardin de Saint-Pierre verkündet wird, hat van Eeden glänzend überwunden. Das einseitige Schwärmen in der Natur, das Sehnen in das Naturleben zu versenken, ist der Tod der wahrhaften Menschlichkeit, des Geistes. Dieser Gedanke liegt dem Buche van Eeden's zu Grunde, wie auch dem Märchen von Sallet's „Kontraste und Paradoxe". Johannes überwindet die Neigung zu Windekind, der Julius wird von der verführerischen Macht in den Tod gelockt. — Das religiöse Moment fehlt dem Hoffmann'schen Märchen ganz. Der kleine Johannes dagegen ist ein tief religiöses Buch.

Viele Jahre hindurch war Johannes' Phantasieleben völlig befriedigt im alten Hause mit dem großen Garten hinter den Dünen und den Spaziergängen mit dem Vater, dem er viele Fragen stellte, auch dumme; er fragte ihn, „weshalb die Welt sei, wie sie ist, weshalb Pflanzen und Tiere sterben müssen, ob Wunder geschehen könnten." Immer stärker regte sich der Wunsch, daß doch ein Wunder geschehen möge. Das war meistens der Schluß seines Abendgebets: das Beten lernte er von dem Kindermädchen. Seine religiöse Erziehung war weder pietistisch, noch atheistisch: er betete und ging in die Kirche; innerlich jedoch beschäftigt die Religion ihn nicht besonders. Das Milieu, in dem er aufwuchs, war ein freisinnig-protestantisches. Beim Sonnenuntergang liegt er meistens am Ufer des Teiches, um nach der rosigen Wolkengrotte zu starren, die sich über die Dünen wölbte: einmal dahin zu fliegen, war sein Sehnen.

Und da erschien das Wunder in der Gestalt Windekinds; sein Freundschaftsbund macht Johannes die Sprache von Tieren und Pflanzen verständlich: er ist in das Naturreich aufgenommen. Mit seiner innigen Naturverehrung erwacht eine scharfe Kritik an menschlichen Verhältnissen. Seine Kritik trifft den Egoismus und die Roheit der Menschen der Natur gegenüber, ihre dumme Einbildung, sich als den Mittelpunkt der Schöpfung zu betrachten, ihre völlige Entfremdung von der Natur und ihre falsche Naturliebe. Das Geistige vermag er aber nicht zu würdigen als das Höhere, worin die Natur vorausgesetzt und aufgehoben ist. Er bemerkt nur das Naturwidrige, das Verworrene der Kultur. In der konventionellen Religion sieht er nur das Triviale und Anstößige, in einigen Tiergeschichten zieht er sie ins lächerliche.

Nach der Erzählung des Leuchtkäfers, der seine früh-verstorbene Braut mit allen anderen Abgeschiedenen seines Geschlechts am Sternenhimmel

begrüßt, wo auch er sie einmal wiedersehen wird, sagt Johannes, er hoffe, daß der Leuchtkäfer recht hat, darnach aber Windekind: „Ich glaube es kaum, aber es war sehr rührend." Das ist die Kritik des Knaben an der Vorstellung persönlicher Unsterblichkeit, dem Lieblingsdogma vieler freisinnigen Protestanten. Prof. Dr. S. Hoekstra widmete dieser Frage ein ausführliches Buch (1867 „De Hoop der Onsterfelykheid"). In den populären Gedichten des Pfarrers und Dichters de Genestet finden wir diese Hoffnung öfters ausgesprochen. Van Eeden steht mit seinen Auffassungen diesem Kreise feindlich gegenüber: seine Kritik stammt aus dem Gedankenkreise Multatuli's, ohne jedoch dessen schroffem Materialismus anzugehören.

Deutlich tritt hier der Zwiespalt des modernen Glaubens ans Licht: das Gefühl haftet an Vorstellungen, gegen die der Verstand sich sträubt. Die Reflektion des Verstandes zerstört, was das Gefühl anheimelt. Die vernünftige Einsicht, welche der Schranke der Verstandeskritik und der relativen Wahrheit der religiösen Vorstellungen gerecht wird, hat van Eeden immer angestrebt, ohne sie vollständig zu erreichen. Sein Gefühl ist in vielen Hinsichten mächtiger gewesen, als seine negative Kritik; eine philosophische Lösung der Probleme ist ihm jedoch nicht gelungen. Wo er dies versucht, gibt er Hartmann'sche Gedanken, die er den ersten Aufsätzen Prof. Bollands in der „Nieuwe Gids" entlehnte; später läßt sich in den religiösen Anschauungen van Eedens der Einfluß von spekulativen Mystikern wie Eckart und Böhme nachweisen.[4]) Auch später hat van Eeden den Unsterblichkeitsgedanken nicht philosophisch verstanden: doch ist er auf seine negative Kritik zurückgekommen in seinem Gedichte „God en Mensch": die Seele wird nach dem Tode nicht ruhen, Gott zu suchen, den sie einst angebetet hat. „Dann wird mein feuriger Wille, wenn der Leib erstarrt, neue Glieder statt der erstarrten bilden; nie wird er ruhen, bis er deinen lichten Hof betreten hat."[5])

Dieselbe Skepsis wendet sich gegen den Glauben an Gottes Vorsehung. Davon handelt die Lebensweisheit des alten Maikäfers: „Die Hauptsache im Maikäferleben ist das Fressen. Unweit von hier ist ein köstlicher Lindenhain, der ist dort unsertwegen eingepflanzt, und es ist unser aller Pflicht, möglichst fleißig davon zu fressen." — „Wer hat den Lindenhain dort hingestellt?" fragt der junge Käfer. — „Ei, ein großes Wesen, das es gut mit uns vor hat. Jeden Morgen kommt es am Hain vorbei, und wer alsdann am meisten gefressen hat, den nimmt es zu sich in ein herrliches Haus, wo ein helles Licht scheint und wo alle Maikäfer glücklich beisammen sind. Wer aber, anstatt zu fressen, die ganze Nacht hindurch herumfliegt, der wird von der Fledermaus gefangen. Je weniger du frist, je mehr läufst du Gefahr von der Fledermaus gefangen zu werden. Und nur diejenigen, welche sich einen ernsten Lebensberuf wählen, gelangen in die Wohnung mit dem klaren Schein. Denke daran! Einen ernsten Lebensberuf!" Die alte utilistische Anschauungsweise, daß Gott den im

[4]) Vgl.: van Eeden, Studiëen 4de reeks: over Theosophie (1900).
[5]) Van Eeden, Passielooze Lelie, p. 74.

Himmel belohnt, wer sich im praktischen Leben eifrig betätigt und brav gelebt hat, ist dem Knaben zuwider! Die hochgesinnte Kinderseele sträubt sich dagegen, daß die hohe geistige Bedeutung der Religion in die Sphäre des Alltagslebens hinabgerückt wird. Und wenn die armen Menschen sich zur Anbetung Gottes in die Natur aufmachen, dann ist ihre Erscheinung ein tragisch-komischer Mißton. Nach der Predigt im Walde seufzt Johannes: „Es ist so häßlich und so hart."

Die Religion der Menschen hat nicht bloß ihr hohes, geistiges Ziel verfehlt, die Menschen sind nicht bloß von der Natur entfremdet, sie sind selbst dem heiligen Wesen ihrer Religion untreu geworden. Dies ist treffend in der Geschichte von den Friedens- und Streit-Ameisen dargestellt, die einander im Namen der heiligen Ameise, die den Frieden zwischen allen Kolonien gepredigt hat, ausmorden. Die Moral des Heiligen Büchleins der Spinnen ist mehr in Harmonie mit dem Leben dieser Tiere; in dieser Hinsicht sind die Spinnen aufrichtiger als die von den Menschen gepriesenen Ameisen und — — — die Menschen selbst!

Im Tierleben bemerkt Johannes vieles, was dem Treiben der Menschen merkwürdig ähnelt. Eben weil es ihn zur scharfen Kritik auftreibt, fängt er allmählich an aus dem seligen Versunkensein in die Natur zu erwachen. Die Stimmung seliger Unmittelbarkeit wird vielfach durch Reflexion getrübt. Aber von Windekind erlangt er keine befriedigende Lösung seiner Fragen. Seine Antworten lauten negativ und skeptisch, wenn es sich um menschliche Glaubensvorstellungen handelt, zweifelnd und ablehnend, wenn Johannes nach dem Wesen der Dinge fragt. Windekind verspricht ihm zwar Harmonie und Glück, wenn er die Menschen vergessen könne, denn in der Menschenwelt erwarte ihn nur Streit, Unglück und Enttäuschung.

Um Johannes von den Menschen abzuschrecken und ihn von der Nichtigkeit seiner Gottesvorstellung zu überzeugen, erzählt er ihm die Geschichte des jungen Maikäfers: „Er sah den hellen Schein, von dem der alte Käfer sprach; er meinte, nichts besseres tun zu können, als gleich da hineinzufliegen. Schnurgerade flog er in ein Zimmer und fiel in Menschenhände. Drei Tage lang ist er da gemartert worden. — Alle Tiere, Johannes, die in der Nacht umherschweifen, sind ebenso wie wir Kinder der Sonne. Und wenn sie auch nie ihren glänzenden Vater sahen, so treibt sie dennoch immer wieder eine unbewußte Erinnerung zu allem hin, dem Licht entstrahlt. Und tausend arme Geschöpfe der Finsternis finden einen jammervollen Tod durch diese Liebe zur Sonne, der sie seit langem entrückt und entfremdet sind. So führt ein unverstandener, unwiderstehlicher Trieb die Menschen ins Verderben, in die Trugbilder jenes großen Lichtes, das sie ins Leben rief und das sie nicht mehr kennen." — „Meinst du Gott?" — „Gott? — Ich weiß, Johannes, an was du denkst, wenn du das Wort aussprichst. An den Stuhl vor deinem Bett, vor dem du jeden Abend das lange Gebetlein hersagst — an die grünwollenen Vorhänge des Kirchenfensters, nach denen du jeden Sonntagmorgen so lange hinblickst, — an die Majuskeln deines Psalmbuches — an den Klingelbeutel mit dem langen Stiel — an schlechten Gesang und dumpfigen Menschengeruch. Was

du mit jenem Namen bezeichneſt, Johannes, iſt ein lächerliches Trugbild — ſtatt der Sonne eine große Petroleumlampe, auf der Hunderte und Tauſende Mücklein hilflos feſtgeklebt ſitzen." — „Wie heißt denn aber das große Licht, Windekind, und zu wem muß ich beten?" — „Johannes, es iſt, als fragte mich ein Schimmelpflänzchen, wie die Erde wohl heißen möge, die ſich mit ihr herumdreht. Gäbe es eine Antwort auf deine Frage, ſo würdeſt du ſie verſtehen, wie ein Erdwurm die Muſik der Sterne. Beten aber will ich dich lehren." — Dann ſetzte ſich der kleine Johannes auf den Dünenrand und ſchaute, ſchaute in langem, regungsloſem Schweigen — bis es ihm war, als müßte er ſterben, als täten die großen, goldenen Tore des Weltalls ſich feierlich auf, und als ſchwebe ſeine kleine Seele dem erſten Lichtſtrahl der Unendlichkeit entgegen. Bis die irdiſchen Tränen, die in ſeine weit geöffneten Augen drangen, die ſchöne Sonne umflorten und die Pracht des Himmels und der Erde zurücktreten ließen in dunkle, zitternde Dämmerung. „So ſollſt du beten!" ſagte alsdann Windekind. — Die Liebe für die Schönheit und die Natur entfremdete den Knaben von dem äußerlich kalten Gottesdienſt: ſein Schönheitsbedürfnis ward ſo tief verletzt, daß es ihm unmöglich war, den Geiſt in der Religion zu würdigen.

So iſt Johannes ſich der Unvollkommenheit ſeiner Kinderreligion bewußt geworden, er weiß, daß Gott nur ein leerer Klang für ihn geweſen. Seine undeutliche Vorſtellung hat Windekind in ein inniges Gefühl verwandelt. Er hat nur ein falſches Scheinbild des Großen, für Menſchen unerkennbaren Lichtes geſehen; ſein kindliches, aber doch bewußtes Beten iſt zu einer vom Naturgefühl beherrſchten, nebelhaften religiöſen Stimmung verwiſcht: ein Beten ohne Worte, eine unmittelbare Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie die von Rouſſeau verkündete religiöſe Naturſtimmung. Auf ſeine Fragen nach Erkenntnis des Göttlichen hat Windekind ablehnend geantwortet, aber er hat ihm verſprochen, ſchöne Märchen zu erzählen.

3.

Windekind hat ihm Glück von unmittelbarem Verſunkenſein in die Natur vorgeſpiegelt; er hat des Knaben kritiſchen Blick für das menſchliche Treiben geſchärft. Seine Wißbegierde hat er nicht befriedigen können: das iſt der Widerſpruch in dieſem Verhältnis, der zur Auflöſung desſelben und zur Überwindung dieſer Stimmung führen muß. Windekind ſelbſt muß ihn zu Wüßtich führen, der ſeine Wißbegierde immer ſteigern wird, ohne ſie befriedigen zu können.

Seine menſchliche Anlage geſtattet dem Johannes nicht, in der natürlichen Unmittelbarkeit zu bleiben; ſie treibt ihn zur Reflexion. In erſter Linie fragt er nach dem Weſen der Dinge: „Warum alles ſo iſt, wie es eben iſt." — Eine genaue Antwort vermag Wüßtich nicht zu geben; er ſtudiert viel, er kennt alte Sagen und der Tiere heilige Büchelchen, aber es iſt ihm noch nicht gelungen, das wahre Büchelchen zu finden. Den Menſchen gegenüber iſt er nicht ſo feindſelig wie Windekind. Vielen hat er erzählt, was er weiß, in der Hoffnung, von ihnen Auskunft zu erlangen. Vor der konventionellen Religion hat er einen Abſcheu. — „Weshalb tragen die Blätter der Eſche ſo ſchwarze Flecke?" — „Ja, das machen

auch die Heinzelmännchen. Wenn sie nachts geschrieben haben, schütten sie den Rest aus ihren Tintenfäßchen über die Blätter aus. Sie können den Baum nicht leiden. Von Eschenholz macht man Kreuze und Stiele für Kirchenbeutel."

Nach ihrem ersten Gespräch äußert Johannes den Wunsch: „Wüßtich, könntest du mich lehren." Dann warnt Windekind ihn nochmals vor dem Zwerg, der in Johannes den Wunsch rege gemacht hat, das wahre Büchelchen zu finden: „Das Büchelchen ist da, so wie dein Schatten da ist, Johannes. Wie du auch laufen magst, und wie umsichtig du auch haschen magst, du wirst ihn nicht einholen oder ergreifen. Und endlich gewahrst du, daß du dich selber suchst. Sei kein Tor und vergiß das Koboldgeschwätz. Ich will dir hundert schönere Geschichten erzählen." Aber Johannes zur Selbsterkenntnis zu verhelfen, verspricht Windekind nicht. Nachdem Windekind ihm die traditionellen Vorstellungen der Religion lächerlich gemacht, will er nun auch seine Sehnsucht nach der Erkenntnis des Absoluten auslöschen.

„Habe mich lieb, habe mich lieb mit deinem ganzen Sein. In mir findest du mehr als du dir wünschest. Du wirst verstehen, was du dir nicht vorstellen kannst. und du wirst selber sein, was du zu kennen wünschest. — Hab' mich lieb — in mir allein ist Ruhe, Johannes!"[6])

Ruhe aber hat Johannes nie gesucht, immer strebt er nach dem Unerreichbaren.

4.

Klauber, Johannes' nächster Lehrmeister, ist die Personifikation des kalten, forschenden Verstandes, für den Naturgefühl und Menschenliebe keine reellen Mächte sind, der Metaphysik für ein Hirngespinst achtet und nur, was tatsächlich besteht, gelten läßt. Er zerreißt allen schönen Schein und reduziert ihn auf nüchterne Wirklichkeit. Der Menschheit Treiben lehrt er Johannes zynisch betrachten: „Sieh, wie die Menschen alle laufen, Johannes Du kannst sehen, daß sie es eilig haben und etwas suchen, gelt? Es ist aber spaßig, daß keiner eben genau weiß, was er eben sucht. Wenn sie nun eine Weile gesucht haben, dann begegnen sie jemandem, der heißt Hein. — — — Und es gibt solche, die ihr Leben lang suchen, um zu wissen, was sie nun wohl suchen. Das sind die Philosophen, Johannes. Wenn aber der Hein kommt, ist es auch mit ihrem Suchen vorbei."

Klauber lehrt ihn den Tod kennen: Dessen Augen sind ernst und dunkel, aber nicht grausam, nicht feindselig. Und als Johannes ihn bittet, mitgenommen zu werden, da er kein Mensch wie die andern werden will, sagt der Tod ihm, er solle ein guter Mensch werden. Klauber vernichtet das Lebendige im Leben, in dem er das Gefühl tötet; der Tod macht das Lebendige allem Natürlichen gleich, darum ist er nicht so schrecklich wie Klauber.

[6]) Dies ist nicht genau übersetzt: van Eeden hat geschrieben: du wirst begreifen, was du dir nicht denken kannst: Begreifen — ohne Denken und nicht kennen, sondern Sein; diese Worte offenbaren eine dem bewußten Denken feindliche Gefühlsschwärmerei.

Die schönen Gebilde der Phantasie, aus seinem Gefühl und seiner Naturliebe geboren, werden nun vom scharfsinnigen Verstande zerrissen. Johannes muß lernen, wie grausam die Wirklichkeit ist. Klauber zeigt ihm das Elend der großen Stadt; den schönen Schein der großen Welt zerstört er; in die Gefühllosigkeit der wissenschaftlichen Forschung führt er ihn ein. Für den feinfühlenden Knaben ist es eine fortwährende Peinigung. Seine Phantasie verschärft sein Leiden, in dem sie ihm die Nachtseite des Lebens mit teuflischer Klarheit vor die Augen malt. Sie belebt seine wissenschaftliche Forschungslust zu dem gräßlichen Zug durch die Gräber. Und als Johannes, in seinem Elend fast erstickend, Klauber fragt, ob er etwas von dem großen Lichte wisse, erwidert dieser: „Flausen! Flausen von Windekind. Hirngespinste und Träumereien. Es ist nichts da als Menschen und ich selber. Meinst du, daß ein Gott oder etwas Ähnliches sich ein Vergnügen daraus machen würde, solchen Plunder zu regieren wie hier auf der Erde? Und solch ein großes Licht würde gewiß nicht so viele hier im Dunkeln lassen." Klauber vertritt die atheistischen Ansichten, die Multatuli in seinen Ideen verkündet (z.B. Het Gebed van den Onwetende).

Die Grausamkeit, die Unvollkommenheit der Natur muß Johannes kennen lernen.[7]) Von allem, was dem Johannes schön und kunstvoll zu sein schien, zeigt er die Unvollkommenheiten und die Fehler. Das ganze Heer der Qualen und Leiden, das Mensch und Tier befallen kann, zeigt er ihm, und mit Vorliebe wählt er das Widerlichste und Ekelhafteste. „Dieser Werkmeister, Johannes, war recht schlau; bei allem, was er machte, vergaß er aber etwas, und die Leute haben die Hände voll zu tun, um alle Schäden zu flicken. Sieh nur um dich her! Ein Regenschirm, eine Brille, sogar Kleider und Wohnungen, alles ist menschliches Flickwerk. Es gehört gar nicht zum Plane. Der Werkmeister hat aber nicht überlegt, daß Menschen frieren könnten und Bücher lesen würden, für die sein Plan nicht taugte. Er gab seinen Kindern Kleidchen, ohne zu überlegen, daß sie herauswachsen würden. Nun sind fast alle Leute ihrem Naturanzuge lange entwachsen. Nun nehmen sie alles selber in die Hand und kümmern sich gar nicht mehr um den Werkmeister und seine Pläne. Was er ihnen nicht gab, das nehmen sie sich frech und eigenmächtig, – und wo ihm offenbar daran lag, sie sterben zu lassen, da umgingen sie den Tod oft auf lange Zeit durch mancherlei Kniffe." – Es ist aber der Menschen Schuld, warum wenden sie sich mutwillig von der Natur ab? – „O du dummer Johannes. Wenn eine Wärterin ein einfältiges Kind mit Feuer spielen läßt und es brennt sich, – wer trägt dann die Schuld? Das Kind, das nicht das Feuer kannte, oder die Wärterin, die wußte, daß es sich brennen würde? Und wer ist Schuld, wenn die Menschen sich in Elend oder Unnatur verirren, sie selber oder der allweise Werkmeister, zu dem sie sich verhalten wie die unwissenden Kinder?" – Sie sind aber nicht unwissend, sie wußten . . . – „Johannes, wenn du einem Kinde sagst: rühre das Feuer nicht an, das tut weh!, und wenn das Kind es dennoch tut, weil

[7]) Vgl. Multatuli, Idee 158ff. über Humor in der Natur.

es nicht weiß, was weh heißt, kannst du dich dann von der Schuld freisprechen und sagen: „Sieh! das Kind war nicht unwissend?" Du wußtest ja, daß es nicht auf deine Stimme hören würde. Menschen sind taub und töricht wie die Kinder. Glas aber ist zerbrechlich und Lehm ist weich. Und wer Menschen macht und nicht ihrer Torheit Rechnung trägt, ist wie derjenige, der Waffen herstellt aus Glas und nicht berücksichtigt, daß sie zerbrechen werden, und Pfeile aus Lehm, und nicht berücksichtigt, daß sie sich biegen müssen."

Der Gedanke, daß ein vollkommener Schöpfer nicht eine unvollkommene Welt schaffen kann, hat Johannes zu völligem Atheismus getrieben. Liebe und Naturgefühl, selbst Schmerz und Sehnen, sind in Johannes' Brust gestorben. „Er wußte bloß, das sein Sehnen und seine Schmerzen besser waren, als das leere, tote Gefühl, das er jetzt kannte." Als er es noch einmal wagt, Klauber nach dem ihm vom Elfenkönige Oberon überreichten Schlüsselchen zu befragen, sagt dieser: „Es gibt Menschen und Ziffern, das existiert, das ist alles echt, endlos viele Ziffern."

Als er endlich, von Klauber, Dr. Ziffer und Hein begleitet, heimkommt, steht er am Sterbebette seines Vaters. Sobald das Leben geschwunden ist, tritt Klauber mit einem Messer ans Bett, um zu untersuchen, was es gewesen ist. Bei dem Leichnam seines Vaters endlich empfindet Johannes tief, daß kindliche Pietät heiliger ist als Forschertrieb: im Kampfe mit Klauber trägt er den Sieg davon — den Zwerg hat er nie wiedergesehen. Nun weiß Johannes, daß es mehr gibt, als was bloß gesehen wird und unter Ziffern gebracht werden kann: — daß Liebe und Pietät wirklicher sind als quantitative Abstraktionen, aber auch, daß die Liebe zum Vater ihm heiliger ist, als seine damalige Naturverehrung. Von dem Tod erfährt Johannes, daß er allein ihn zu Windekind führen kann und daß er durch ihn allein das Büchlein finden kann. Aber der Tod will ihn nicht mitnehmen. „Du liebst die Menschen, Johannes. Du wußtest es nicht, aber du hast sie immer geliebt. Es ist etwas Schönes, ein guter Mensch zu sein."

Dann geht Johannes nach den Dünen, nach dem Strande. Die herrliche, hohe Gebetstimmung hat sich wieder seines Herzens bemächtigt, aber es ist doch anders als früher: er kann Windekind nicht erreichen; nur mit dem Tod kann er mit ihm nach der Wolkengrotte fahren. Über das Meer nahet ein Mensch, ruhig schreitet er über die tobenden Wellen. . . . Es war ein Mensch, sein Antlitz war blaß und sein Auge tief und dunkel. So tief wie die Augen Windekinds, aber in seinem Blicke war endlos sanfte Wehmut, wie Johannes sie nie in andern Augen gesehen. „Wer bist du?" fragte Johannes, „bist du ein Mensch?" — „Ich bin mehr!" sagte er. „Bist du Jesus, bist du Gott?" fragte Johannes. — „Nenne jene Namen nicht", sagte der Mensch, „einst waren sie rein und heilig wie Priestergewänder und köstlich wie nährendes Korn, aber sie wurden zur Narrenkleidung für die Toren. Nenne sie nicht, denn ihr Sinn ward zum Irrtum, ihre Weihe zum Spott. Wer mich zu kennen wünscht, der werfe jene Namen von sich und höre auf sich selber." — „Ich kenne dich, ich kannte

dich wieder! Ich will bei dir sein!" Johannes streckte ihm die Hände entgegen. Der Mensch aber zeigte nach dem glänzenden Fahrzeuge, das langsam weiterschwamm auf dem Feuerwege.

„Sieh!" sagte er, „dies ist der Weg nach allem, was du ersehnt hast. Einen andern gibt es nicht. Ohne diese beiden wirst du ihn nie finden. So wähle nun, dort ist das große Licht, dort wirst du selber sein, was du zu kennen begehrst. Dort", und er zeigte nach dem dunklen Osten, „wo die Menschheit ist und ihr Weh, dort ist mein Weg. Nicht das Irrlicht, das du gelöscht hast, sondern ich werde dich begleiten. Sieh, nun weißt du es. Wähle!"

Da wandte Johannes langsam das Auge von Windekinds winkender Gestalt, und er streckte die Hände aus nach dem ernsten Menschen. Und mit seinem Begleiter ging er dem frostigen Nachtwinde entgegen, den schweren Weg nach der großen, finstern Stadt, wo die Menschheit war und ihr Weh."

5.

In seinem jugendlichen Übermut hatte Johannes das Höchste ergreifen wollen, und er war in das tiefste Elend geraten. Nun erst findet er den mühevollen Weg, der zum Ziele führt. Er will nicht mehr der Armseligkeit, der Geistlosigkeit, der Dumpfheit der Menschen aus dem Wege gehen. Er verachtet sie nicht mehr, sondern er will versuchen, sie aufzuheben und ihre Schmerzen zu lindern.

Seine religiösen Ansichten sind noch immer sehr unbestimmt. Er steht der offenbarten Religion nicht mehr feindselig gegenüber, wie in den Tagen seiner Freundschaft mit Windekind und Wüßtich. Einstmals waren die Namen Gottes und Jesu rein und heilig; nun sind sie entweiht; man soll darum die Namen fallen lassen und sein eigenes Inneres belauschen, um aus eigenem Herzen neue göttliche Wahrheit zu schöpfen.

Das Resultat der ersten Entwickelung des kleinen Johannes ist hauptsächlich negativ, nur die Richtung, nur das Prinzip, um zu einem positiven Resultate zu gelangen, ist angegeben. Den Wahn, daß alles Naturwissenschaftliche begriffen und mathematisch dargestellt werden könne, hat er überwunden. Die höhere Wirklichkeit des Ideellen hat er erfahren, die religiöse Naturstimmung hat er, durch Liebe zum Vater erhöht, wieder empfunden. Seinem weiteren Entwicklungsgang ist nun die Aufgabe gestellt, diese Liebe zu verwirklichen, sein inneres Leben zu belauschen, um seine schwankenden Meinungen zu einer gehaltvollen religiösen Lebens- und Weltanschauung zu gestalten.

Auf seinen weiteren Wanderungen begegnen ihm keine märchenhaften Erscheinungen mehr; nur im Traume verweilt er noch einige Male im Märchenlande — es sind symbolische Darstellungen der von ihm erreichten oder eben überwundenen geistigen Standpunkte.

An der Hand seines Begleiters muß Johannes lernen, sich unter den Menschen zurecht zu finden und sie zu lieben. Der Begleiter heißt Markus Fisch; dieser Name ist eine deutliche symbolische Hinweisung auf Christus. Wo Johannes sich zu einer wahrhaft christlichen Nächstenliebe

zu erheben vermag, findet er Markus auf seinen Wanderungen. Markus zieht die Kinder unwiderstehlich an und vermag die eigensinnigsten folgsam zu stimmen; Zwistigkeiten der rohen Kirmesgäste beschwört er, und wo er hinkommt, hebt und verbessert er die Stimmung. In Kirchen unterbricht er den offiziellen Dienst, um die ihm von Gott offenbarte Wahrheit zu predigen; er sagt den Anwesenden, wie ihre konventionellen Ansichten eine Entartung und Verspottung des Evangeliums sind; in gewisser Hinsicht gibt er eine Erweiterung der christlichen Moral. In seinen Aussagen gibt Markus die Lösung der Probleme, mit welchen Johannes beschäftigt ist.

In drei sehr verschiedene Kreise wird Johannes geführt: 1. Zu den rohen Kirmesgästen, wo Markus einen mildernden Einfluß übte, und wo er dem Mädchen Marjon begegnet: einem armen Akrobatenkind mit einem reinen Herzen, das eine tiefe Verehrung und intuitives Verständnis für die Weisheit des Markus hegt; 2. zum Hause seiner orthodox frommen und wohlhabenden Tante Serena, und 3. zu einer schöngeistigen, aber oberflächlichen Frau der großen Welt und ihrem gleichgesinnten Freunde. Diesem letzten Kreise steht Markus fern, auch Marjon empfindet tiefen Widerwillen gegen sie; während unter der konventionellen Frömmigkeit Tante Serena's eine schwache Anerkennung für die von Markus gelehrte Wahrheit schimmert. In ihrer wohlhabenden Umgebung stößt Johannes sich an den Widersprüchen, die im Leben der frommen, philanthropischen, aber, im Luxus lebenden Orthodoxie handgreiflich sind. Diese hebt Johannes gern hervor, das eine mal voll Malice, das andere mal ganz ernsthaft. Diese Fragen gelten nicht der Religion an sich, sondern dem Gegensatz von Glauben und Handlungsweise der Orthodoxie. Der von Tante Serena hoch verehrte Pfarrer gibt für diese Schwierigkeit folgende Lösung: „Der wahrhaftige Christ kümmert sich nicht um Geld oder Gut. Sein Streben geht höher. Wenn er reich ist, wird er es gut verwalten, denn er besitzt es nur leihweise. In Armut aber wird er nicht murren und klagen, denn er weiß, das Alles zum besten angeordnet ist, und doch der wahre Reichtum nicht von dieser Erde ist." Dieser konservativen Auffassung stellt Markus eine höhere gegenüber. Nicht der Vater hat sie gewollt als Arme und Reiche, die Armen arm in Arbeitsamkeit, die Reiche reich in Müßiggang. Abscheuliche Gotteslästerung ist es, das zu behaupten. Nicht göttliche Anordnung, sondern menschliche Schuld, Bosheit und Torheit, die Abirrung vom Willen des Vaters, hat Armut und Reichtum in dieser Menschenwelt in dieser Weise entstehen lassen. „Und wie wird der Arme, der gezwungen sorgt, und der Reiche, der für sich sorgen läßt, des Vaters heilige Botschaft verstehen?"

In dieser Rede des Markus hat van Eeden die Grundwahrheit seiner religiösen Auffassungen ausgesprochen: Wahrhafte Kultur, das ist tief religiöse Kultur, ist nur möglich auf dem Boden eines rechtfertigen ökonomischen Systems. Sind diejenigen nicht die Ärmsten, die Wein trinken und Kuchen essen und kein trockenes Brot produzieren können? Jeden Tag geraten sie tiefer in Schuld? Jeder soll arbeiten, damit auch jeder Zeit und Kraft übrig habe, um sich zur Weisheit empor zu arbeiten.

Das sozialdemokratische Ideal ist hier durch das Christliche bereichert worden; denn ersteres beabsichtigt die irdische Glückseligkeit aller Menschen, während letzteres der himmlischen nachstrebt. Van Eeden hat die beiden Einseitigkeiten in einer harmonischen Synthese vereinigt. Am Schlusse seines Buches sieht Johannes im Traum die Verwirklichung dieses sozialen und kulturellen Ideals. —

Während seines Aufenthalts im Hause seiner Tante führt Wüßtich Johannes im Traume in das Reich des Pan, in das schöne Land Phrygien, in das goldene Zeitalter, um Schlüssel und Buch zu suchen.[8]) In dieser schönen Landschaft begegnet Johannes einer Menge schöner Menschen, mit jenen edlen Zügen und hellen, feurigen Augen, worin der tiefe Sinn zu finden war, den er immer in Menschengesichtern suchte. Was ihm einen Menschen zum Freunde machte, und den Wunsch in ihm erregte, mit einem innig und vertraut zu werden, das Teure, das er zum ersten Male in Windekinds Augen entdeckt und das er so schmerzlich in all den gehässigen Menschengesichtern, zwischen denen er leben gemußt, vermißt hatte, das hatten sie hier alle, Mann und Weib, Greis und Kind. Diese Menschen waren das Schönste der ganzen Natur. Wüßtich sagte: „Ja die Menschen passen sehr gut in diese Natur, außerordentlich gut. Aber wir haben bis jetzt die falsche Sorte gehabt. Den Auswurf, Johannes, den Abfall." Johannes hofft nun, diese Prachtmenschen würden zu ihm kommen und ihn in ihre Mitte aufnehmen. Dann würde er glücklich werden, die Menschen recht lieb gewinnen und auf eigenes Menschtum recht stolz sein können.

Keiner bemerkt ihn aber, und Johannes hört, daß sie in einer fremden, unverständlichen Sprache sangen. Dann kommt er zu Vater Pan, den er mit Fragen bestürmt. Auf seine Frage, wer Windekind sei, antwortet Pan: „Mein lieber Schatz! Mein liebes, schönes Söhnchen ist er! Zwei Eidotter aus einem Ei, obschon ich alt und grob bin und er glatt und fein und schön." Auch erzählt Pan ihm, man habe einen Teufel aus ihm gemacht, um die Menschen von ihm abzuschrecken; die Wahrheit ist aber, daß der Teufel viel abscheulicher sei und viel mehr den Menschen ähnlich, von denen Johannes nun her kommt, als ihm, Pan. Als Johannes zuletzt fragt: „Wer ist Markus," blickte Pan sehr betrübt, wie ein verwundetes Tier, und fing an, jämmerlich zu weinen. Hierauf erwachte Johannes.

Dieses Erlebnis zeigt, daß Johannes sein hohes Ziel, das wahre Büchlein zu finden, noch nicht vergessen hat; aber zugleich wird deutlich, daß er in seiner Liebe zur Menschheit noch wenig fortgeschritten ist. Charakteristisch ist seine Sehnsucht nach den idealen, schönen Menschen: er vermag nur zu fühlen für Menschen, die schön und anziehend sind, so daß er sein eigenes Ideal in ihnen begrüßen kann, nicht aber sich der Mühe zu unterziehen, den armen, durch Armut oder Reichtum verzerrten Kulturmenschen zu lieben und empor zu heben. Dies ist der Widerspruch

[8]) Dieser Traum bedeutet eine Art Rückblick und sichtende Überschau.

in Johannes, daß er sich noch sehnt nach den schönen Naturmenschen, aber doch in Markus Augen den tiefen Blick Windekinds erkannt und den Einfluß seiner edlen Persönlichkeit wohltätig empfunden hat. Intuitiv fühlt er, daß Markus' Ziel, der zu der leidenden Menschheit hinabsteigt, das höhere ist; darum fragt er Pan erst nach Windekind, dann nach dem Büchlein, schließlich nach Markus. Auf seine Frage, ob er das Büchlein finden werde, hat Pan geantwortet: „Alles kann, was Frage – all will: aber es soll das rechte Wollen sein". Das rechte Wollen war eben das Schwierige für Johannes in der Verworrenheit der menschlichen Verhältnisse. In Markus hatte er das richtige erkannt, aber er war nicht stark genug, es fest zu halten; nur auf den Höhepunkten seines Seelenlebens begegnet er Markus.

Früher merkte Johannes nur die Poesie der Natur in Windekind; später hat er erfahren, daß die Natur auch roh und häßlich ist, daß sie zwei Seiten hatt: Pan und Windekind. Das Höchste im Reiche der Natur sind aber Menschen, zwar keine Alltagsmenschen, – die stehen in Johannes Augen tief unter der Natur, sondern abstrakte Idealwesen. Richtig ist seine Auffassung, daß der Mensch durch falsche Kultur von der Natur entfremdet ist; aber er verkennt noch, daß auch in diesen Irrgängen der Geist sich als das Höhere der Natur gegenüber bewährt. Markus' Botschaft, daß die arme Menschheit aus ihren Fesseln befreit werden soll, hat er noch nicht völlig verstanden.

Seine Tante, die in ihrem alten konventionellen Glauben und Auffassungen ein liebendes, frommes Herz zeigte, vermag Johannes nur unvollkommen zu schätzen. Nun soll er Markus wieder suchen. Da findet er Marjon. Die Gestalt dieses geistig höchst einfachen, aber durchaus reinen Mädchens hat symbolische Bedeutung: ihre Augen erinnern Johannes an die Augen Windekinds, aber sie ist mehr als Windekind, denn sie glaubt an Markus; wenn Johannes ihr treu bleibt, ist er mit seinem tiefsten Wesen in Einklang. In ihrer kindlichen Naivität hat Marjon ein unerschütterliches Vertrauen in Markus' Weisheit. Ihr Vertrauen ist größer als das des Johannes, denn sie lebt in der unmittelbaren Sicherheit, daß der himmlische Vater sie schütze. Markus hat ihr dies erzählt, aber sie wußte es aus sich selber auch schon. Für Johannes ist dies Paradies naiven Glaubens durch seinen Umgang mit Klauber unzugänglich. „Wie weißt du denn, daß Gottes Führung eine wohlmeinende und liebevolle ist, trotz all dem Elend und Kummer", lautet seine zweifelvolle Frage, wonach Marjon einfach antwortet: „So gut wie ich weiß, daß du ein guter Knabe bist, der nicht lügt. – Weißt du, was Markus sagt, Johannes? Wenn der Teufel sich vor Gott stellt, durchbohrt aufrichtiges Vertrauen sein Herz." – „Muß ich denn dem Teufel vertrauen?" fragte Johannes. – „Natürlich nicht! Wie wäre das möglich? Das vermag keiner. Du mußt nur dem Vater vertrauen. Und wenn du unglücklicherweise den Teufel für den Vater hältst, macht es nichts, denn mit aufrichtigem Vertrauen kann er nichts ausrichten. Das geht gerade durch ihn hindurch und langt doch beim Vater an." – Es wurde wirklich ein recht guter Tag für

Johannes. Als er in die stimmungsvolle Landschaft schaute, flüsterte er „Vater, Vater". Einen Augenblick begriff er plötzlich alles, was er sah, als herrliche prachtvolle Gedanken seines Vaters, die er immer anschauen, und nun eine Weile auch begreifen konnte. Der Vater sagte ihm dies alles, als eine furchtbare Mahnung, daß Er da war, schön und wahrhaftig, ewig sorgend, immer harrend und zugänglich hinter dem Häßlichen und Täuschenden."

Des Johannes Gottesvorstellung fängt an, sich zu vertiefen; unter Windekind's Führung war er in seligem Naturgefühl versenkt gewesen, nun hat er gelernt, sich aus dieser Unmittelbarkeit zu Gedanken zu erheben. Gott, den Vater, hat er als den Schöpfer und Erhalter der Welt und der Menschen erkannt. Es ist noch eine dichterische Vorstellung vom Wesen Gottes: die Schönheit der Natur ist Gedanke Gottes, den Begriff der Natur ist er noch nicht als Gedanken Gottes zu fassen im Stande. Mit phantasievoller Reflexion hat er Gottes Wesen in der schönen Natur verspürt; was er von der Natur weiß, hat er augenblicklich vergessen. Die Gesetzmäßigkeit, den Begriff der Natur, soll er noch mit philosophischem Sinn dem Gottesbegriff einverleiben.

Unter dem tiefen Eindrucke dieser Offenbarung versprach er Marjon ewige Treue; in diesem Augenblicke war er innig überzeugt mit seinem tiefsten Wesen in Harmonie zu sein. Der Glanz der bunten Welt entfremdet ihn aber von sich selbst: die geistlose, oberflächliche Eleganz, die Schöngeisterei statt Geisteskultur nachstrebt, ist in Gräfin Dolores und ihrem Freunde verkörpert: Marjon will nichts mit ihnen zu schaffen haben: er muß also zwischen Marjon und seinen neuen Freunden wählen.

„Hatte der allgute Vater ihm je schönere Geschöpfe gezeigt und durfte er irgend eine Treue heiliger halten als die Treue gegen den Vater, die ihn Markus gelehrt hatte — und der sich doch allein offenbarte durch die Schönheit seiner Schöpfungen." Mit diesem Problem ringend wanderte er in das Gebirge und gelangte in das Reich des Pan. Alles ist dort trübe und öde, denn Pan wird gerade bestattet. Trauernde Frauen und Elfen, Tiere, Tier- und Pflanzengeister begleiten den toten Naturgott. Als die Bahre am Rande des Meeres steht, schweben zwei leuchtende Gestalten von den Bergen herab. „Als sie bei der Totenbahre standen, sah Johannes in das Gesicht der Größten und wußte nun, daß es ihm vertraut und teuer war wie das einer Mutter. Es war seine Mutter, Mutter Erde. Sie schaute auf den Toten und segnete ihn, sie schaute auf alles was lebte und sann nach, dann schaute sie in das Sonnengesicht, ehe es schwand und lächelte." Sie winkte nach dem Vulkan und ein Lavastrom entsprang und verbrannte die Leichenbare. Dann sah Johannes aber auch nach der weiß glänzenden Gestalt, die neben Mutter Erde ging, hoch ausstrahlend über Nacht und Rauch. Er sah sie sich nähern und ihr glänzendes Antlitz über ihn hinneigen, bis es den ganzen Himmel erfüllte, und dann erkannte er seinen Geleiter wieder. —

6.

Im dritten Teile wird dargestellt, wie Johannes Tod und Leben im

Menschenleben unterscheiden lernt: der Gegensatz Natur – Kultur ist aufgehoben. Seinen Hang zu einseitiger Naturbewunderung hat er überwunden: Pan ist tot. Nun hat er den Gegensatz zwischen wahrer und falscher Kultur, zwischen Gott und Teufel durchzukämpfen.

Pan ist tot, das schöne Wunderland ist zerstört: Johannes erwacht in einem Tal, wo die Naturschönheit durch Fabriken zerstört ist. Schwer findet er sich hier zurecht, doch Markus ist bei ihm. Er führt ihn in eine Versammlung streikender Arbeiter, die fest entschlossen sind, den Kampf zu wagen. In ihrer Mitte fängt Johannes' Seele Feuer und erwacht sein Herz: die ersten Strahlen der Schönheit, die schlummernd unter dem Schleier düsterer Häßlichkeit glühten, fingen an, ihn zu rühren. Zuletzt redet Markus zu den Arbeitern, die mutig entschlossen sind, den Kampf zu wagen. „Der Geist der Wahrheit, der als Tröster der Menschheit kommen wird, der heilige Geist, der ist es, der ihre Herzen gestärkt und ihre Augen aufgeklärt hat. Denn Wahrheit und Gerechtigkeit sind Eins und kommen von Einem. – Aber dies sage ich euch, weil ihr es nicht wißt, wie ich es weiß, daß die Wahrheit wie ein Bergweg zwischen zwei Abgründen ist und daß ihre Reinheit leichter verstimmt wird als der Ton einer Geige".

Mit diesen Worten hat Markus den Kampf der Arbeiter in religiöse Beleuchtung gerückt. Zugleich war es eine Warnung für Johannes, der nun die schwere Wahl treffen muß zwischen Marjon und seinen neuen Freunden: die Wahl steht zwischen Menschen, ein Beweis, daß der Zwiespalt zwischen Natur- und Menschenliebe jetzt ganz aufgehoben ist: Pan ist tot, der Begleiter hat gesiegt! Leidenschaftlich redet Johannes zu Markus: „Ich habe es mir schon lange gedacht, daß es so nicht gut sein kann. Ich mag das Rohe und Grobe nicht, und sie (Marjon) ist roh und grob. Und alles, was ich von Menschen sehe, ist roh und grob. Das ist doch nicht schön und gut. Das kann der Vater nicht wollen. Und nun sehe ich etwas herrliches, das fein ist und zart und edel. Muß ich denn das nicht suchen? – Es ist eine Welt von Schönheit und Verfeinerung, eine poetische Welt von Erhabenheit und Kunst." Und als Johannes Markus bittet für ihn zu entscheiden, antwortet dieser: „Genügt es, daß ich weise bin, Johannes? Willst du denn selber nicht weiser werden? – Wer einem andren Gehorsam verspricht, verweigert dem Vater Gehorsamkeit. Die einzigen Widerwärtigkeiten, die wirklich zu fürchten sind, kommen daher, daß du nicht tust, was du selbst für gut hältst, wenn du allein mit dir und dem Vater bist. Der Vater spricht auch durch Menschen, durch ihre Weisheit und ihre Worte zu uns. Das sind aber Umwege. In uns selber haben wir ihn ohne Umweg. Dort will er, daß wir ihn finden, und dort müssen wir ihn suchen. – Nun gibt es viel Selbsttäuschung. Das Selbst ist lange blind und taub – und wir hören die Stimme des Teufels oftmals eher als Gottes Stimme und halten den Feind für den Vater. Aber wer fürchtet auf Irrwege zu geraten, der kommt nie von der Stelle und findet nie den rechten Weg. Ihr müßt es wagen, einen Menschen aufzugeben, alles um des Vaters

willen, wenn ihr seinen Ruf in eurem Herzen vernehmt. — Aber begreift mich wohl, verschließet eure Ohren für keinen, denn die Wahrheit kommt aus allen Ecken, und Gott spricht überall."

Markus lehrt ihn, Gottes Offenbarung in der Menschen Weisheit und Worten zu suchen, aber vor allem im eigenen Herzen. Das Gewissen soll entscheiden, keine äußere, sei es göttliche Autorität: hier ist van Eeden in schönstem Einklang mit der modernen holländischen Theologie; wissenschaftlich, erbaulich und dichterisch hat diese immer Gottes Immanenz schärfer betont als seine Transzendenz. Die von Multatuli und van Eeden betonte Inkongruenz zwischen einer mangelhaften Schöpfung und einem vollkommenen, allmächtigen Schöpfer hat die moderne Theologie dadurch aufzuheben versucht, daß sie die Sünde als nicht seiend auffaßte, und am Ende der irdischen Entwicklung einen sündlosen und damit dem vollkommenen Schöpfer würdigen Zustand voraussetzte. Auch diesen Gedanken finden wir im dritten Teile des kleinen Johannes, wo van Eeden es versucht, eine Idealwelt darzustellen.

Mit der Freiheit, dem eignen Gewissen zu folgen, ist aber die Möglichkeit von Irrung und Sünde gegeben. Auch Johannes entgeht diesem Schicksal nicht; er verläßt Marjon und folgt Gräfin Dolores. Hier folgt nun eine Auseinandersetzung mit theosophischen Verschwommenheiten und ein Bekehrungsversuch zum Katholizismus. Als aber schließlich der Pater Canisius Johannes belehren will, daß Zweifel Sünde sei und wer eignem Gewissen folgt, dem Satan verfällt, dann widersetzt er sich: symbolisch ist dies dargestellt im Traum, wo Johannes über den Octopus den Sieg davon trägt.

Nach diesem Sieg über die geistesfeindlichen Mächte, die sein geistiges Leben zu vernichten drohen, regt sich das Verlangen nach Markus wieder in Johannes' Brust. Bevor er ihn wiederfindet, erkennt er im Traume das Reich des Teufels, des Königs Wahn. Die geistigen Erscheinungen seiner Zeit lernt er nun als Versteinerungen geistigen Lebens begreifen. Eine Waffe hat Wüßtich ihm mitgegeben, einen kleinen Spiegel, den König Wahn sehr fürchtete, denn Selbsterkenntnis macht seinem Reiche ein Ende. Dort sieht er den Pfarrer seiner Tante und Pater Canisius in ihrem Kirchlein; Klauber, der sich hinter dem trägen Schlendrian versteckt, einen Wortkünstler, einen Philosophen, der ein Instrument gemacht hat, um sein eigenes Gehirn zu beobachten, den reichsten Mann der Welt in goldnem Kokon, mit der Überschrift: Glück. Alle Zeit-Richtungen hat van Eeden in das Reich des Wahns verwiesen: Religionsstreit, politischen und Klassenkampf; endlich in einem Krankensaal, „Reines Leben", „Frömmigkeit" und „Philanthropie", die dort schlummern, und nur erwachen, um ein syrupartiges Getränk einzunehmen.

Endlich gesteht Johannes dem Könige Wahn: „Du bist der rechte Tod; der Andere ist mir ein guter Freund. Den fürchte ich nicht mehr." Dann stößt er die Tür von Schuld und Sünde auf, und nachdem er in diesem Kampfe gesiegt, steigt er wieder empor in das helle Tageslicht.

Als er von seinen Irrwegen zurückgekommen ist und das böse Prin-

zip in seinem Wesen begriffen hat als den geistigen Tod im Treiben der Welt, da hört er Markus in der katholischen Kirche reden; nun ist er reif, die Stimme des Sohnes Gottes zu verstehen, und er verläßt Markus nicht wieder. Er hört Markus vor dessen Tod noch in der sozialdemokratischen Versammlung und bei der königlichen Hochzeit reden. Der Schluß seiner Rede zu den Arbeitern lautet: „Führet den Streit, und lasset nicht ab vom Streite bis zum Tode. Aber den Streit von Gerechten gegen Ungerechte, von Weisen und Liebevollen gegen Dumme und Entartete. Und fraget nicht, woher eure Kameraden kommen, denn ihr seid nicht die einzigen Unglücklichen, ihr seid nicht allein menschlich unter Menschen, und guter Wille und Aufrichtigkeit sind nicht das ausschließliche Eigentum des Armen." Und zu der vornehmen Gesellschaft bei des Königs Hochzeit redete er über den wahrhaften König der Menschen: „Gesegnet, wer diesen Namen verdient, denn ihn krönt die Gnade Gottes, welche ist Weisheit. Sein Zepter ist Liebe und sein Sessel Gerechtigkeit. — Er wirkt nicht durch Furcht oder Gewalt, sondern durch Überlegenheit seines Geistes, den ein jeder fühlen soll. — Er regelt der Menschen Arbeit, — er lehrt sie produzieren und verteilen, ohne daß dieser Überfluß hat und jener Entbehrung leidet, ohne daß dieser müßig geht und jener sich überarbeitet. — Wo ist der König der Menschen, suche ihn, unglückliche Menschheit! denn nie habt ihr ihn so wie jetzt nötig gehabt. Suchet ihn in allen Landen, denn der Jammer und die Häßlichkeit und die Dürre und die Verwirrung sind nicht länger zu ertragen. — Aber sucht ihn nicht hier! Hat das Licht von Gottes Gnade hiehin gewiesen?"

Der König der Menschen, der von Gott begnadete, ist der Retter aus dem sozialen Elend, nicht bloß der Retter der sündigen und nach Erlösung schmachtenden Seele, wie Jesus Christus es gewesen. Jesus Christus hat seinen Gläubigen die Überwindung der Welt gepredigt, van Eeden fordert vom Gottessohn die soziale Reformation.

Nachdem er diese Worte von Markus gehört, träumt Johannes von der künftigen Herrlichkeit des Menschengeschlechts. Windekind führt ihn wieder. Aber auch Windekind ist verklärt: nicht die goldene Iris, sondern die Lilie der Weisheit ist jetzt sein Symbol,[9]) mit Wüßtich und mit den Menschen hat er sich versöhnt. — „Mit den Jahrhunderten bin ich kräftiger und energischer und weiser und zarter geworden. Auf Erden habe ich keine Feinde mehr." Auch die Erde ist schöner geworden, denn heilige Ehrfurcht für alles Schöne und Lebendige ist nun bei den Menschen strengstes Gebot. So ist Friede entstanden zwischen Mensch und Natur. Mit der Natur leben sie in innigstem Verkehr und sie hindern einander nicht. Er führt Johannes zum religiösen Jahresfest der Menschheit im großen Tempel, wohin die schönen Menschen in ihren Luftschiffen fahren. Er zeigt Johannes vier Männer und eine Frau, die dieselbe Lilie wie Windekind in der Hand tragen: es sind die Könige der Menschheit, zu

[9]) Dieses Symbol hat van Eeden bei Jacob Boehme gefunden: „Denn eine Lilie blühet über Berg und Tal, in allen Enden der Erde: wer da suchet der findet." Zitat. Studie III. 114.

welcher Würde nur die vollendetsten der Menschenmasse erhoben werden. Der Anfang des neuen Jahres wird durch den Menschen mit einem machtvollen Choral gefeiert: ein Danklied zur Erneuerung des Liebesbundes zwischen Gott und der Menschheit.

Den katholischen und protestantischen öffentlichen Kultus hat van Eeden nach dem Reiche des Königs Wahn verwiesen; und nun macht er selber einen Versuch eine ideale Kultusform zu entwerfen. Er hat nicht verstanden, daß auch die reinste Kultusform aufgehoben ist in der Anbetung in Geist und in Wahrheit; daß eine Kultusform nur durch die geistige und fromme Gesinnung der Teilnehmenden gerechtfertigt wird. Die Symbole dieser neuen Menschheit sind nicht besonders tiefsinnig, und der Entwurf dieses idealen Kultus im schönen Heiligtum ist eine Mischung griechischer und christlicher Motive, mit Reminiszenzen an moderne Musikfeste oder Bayreuth'sche Wagneraufführungen. Nur auf unreife Geister kann eine solche Darstellung Eindruck machen.

Hier, wie in den letzten Äußerungen von Markus bleibt der Begriff Gottes ziemlich nebelhaft. Der Spruch in goldnen Lettern auf der Kuppel des Tempels lautet: „Dem einzigen Gott, der allein die Wahrheit und das wirklich Seiende ist, unserem Vater, den wir lieben mit unserem ganzen Herzen und unserem ganzen Verstande und um dessen Willen wir einander lieben wie uns selbst." Dieser Spruch, in welchem van Eeden das Höchste hat ausdrücken wollen, steht doch nicht auf der geistigen Höhe des Neuen Testaments, es ist eine abgeschwächte Nachahmung desselben. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit des Johannesevangeliums ist bedeutend tiefer als das jüdische Lieben mit Herz und Verstand. Das hohe Wort aus Johannes hat er zu dem Niveau der Bergpredigt, welchem er den zweiten Teil seines Spruches entlehnt hat, herabgezogen. Diese Definition des Gottesbegriffes hat noch einen andern Fehler: van Eeden betont die Einheit Gottes als Protest gegen das Dogma der Dreieinigkeit. Und doch läßt sich auch in dem Spruche van Eedens die Dreieinigkeit nachweisen: denn Gott, der Vater, ist zugleich die Wahrheit und das wirklich Seiende. Diese zwei Momente heißen im alten Dogma der heilige Geist und der Sohn, die in der christlichen Vorstellung zum Symbol des wirklich Seienden geworden. Die Unklarheit van Eedens in diesem wichtigen Punkte zeigt einen Mangel seiner philosophischen Kenntnisse, denn die religionsphilosophischen Darstellungen Bollands hätten ihn zu einem klaren Begriff des christlichen Dogmas verhelfen können.

Das heilige Symbol ist nicht mehr das Kreuz, sondern eine große, goldene Flamme, oben auf der höchsten Kuppel: ein Stück Metall, das immer im Sonnenschein glänzt, als ob es glühe. Mit dieser Flamme sollen die Menschen ihre glühende Liebe andeuten. Und als Johannes fragt: „Zu wem, Windekind. Zu einander? Oder zu Gott?" Da erwidert Windekind: „Darin kennen sie keinen Unterschied, Johannes." Auch das wieder ist sehr unklar. Die Liebe zu Gott ist gewiß undenkbar ohne Liebe zu dem Nächsten; und die wahre Menschenliebe findet ihre Ergänzung und ihren Halt in der Liebe zu Gott. Sie sind zwar untrennbar, aber doch

sehr genau zu unterscheiden. Die Frage des Johannes war also berechtigt, und die Antwort Windekinds sollte gelautet haben: „Von einander getrennt können die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen nicht bestehen: ihre Vereinigung ist die wahre, einzig glühende Liebe."

In all ihrem Glanze und all ihrer Herrlichkeit ist die fortgeschrittene Menschheit wahrhaft demütig geworden; sie ist sich bewußt, daß ihr Glück und Elend und ihre Glorie nur Schein ist, verglichen mit dem Glück und dem Glanz der Wahrheit. —

7.

Van Eeden ist ungenau in seinem Wortgebrauch. Das ist besonders darum befremdend, weil er es in dem Gespräche zwischen Markus und den Psychiatern tadelt, daß ihrer Wissenschaft eine Lehre des Wortes fehlt. Der Psychiater macht es Markus zum Vorwurf, daß er immer in Bildern redet. Markus sagt, die Wissenschaft sei das Licht des Vaters. „Aber ich weiß, daß wir bloß Bilder besitzen und daß wir all diese Bilder entziffern müssen, bescheiden und geduldig, als eine Kunde des Vaters, während ihr meinet in euren Worten und Beweisen sein lebendiges Dasein begreifen zu können. — Aber ihr machet die festen Trennungen in eurem Unverstande, die toten Schriften und toten Worte, und ihr meinet damit das Lebendige fassen zu können. Ihr selbst seid es, die ihr den Tod machet und die Schranken setzet. Eure Worte sind krank und verfault. Und mit diesen Worten wollt ihr das Leben zergliedern. Würdet ihr eine Operation mit schmutzigen Messern machen? Aber mit euren toten Worten schneidet ihr in das Leben und verbreitet den Tod. — Reiniget eure Gedanken und eure Worte. Schafft das Verfaulte weg: das ist das Überflüssige. Machet eine Wissenschaft des Wortes, wie ihr eine Wissenschaft der Gestirne gemacht habt, gleich genau und gleich eindringend. Ihr habt durch die Verbrüderung der Weisen eine Lehre der Verhältnisse erhalten, die Mathesis genannt wird. Machet ebenso eine Lehre der Bedeutungen, denn ihr werft mit Worten in der größten Unordnung nach dem schönsten und zartesten Leben, gleichwie Kinder mit Mützen und Taschen Schmetterlinge fangen wollen. Und durch eine solche Verbrüderung werdet ihr Fragen stellen, worauf die Anwort auch wie Offenbarung und Evangelium klingen wird, hell und freudvoll und wunderbar."

Diese Forderung ist durchaus berechtigt: Das Resultat aber des Entzifferns der Bilder werden notwendig Worte sein, durch Bilder vermittelte Abstraktionen also. Die logische Terminologie der Gelehrten ist nicht quatalis verwerflich, sondern nur weil ihre Worte krank und verfault sind: Worte und Gedanken sollen gereinigt werden. Wie Hegel es so schön ausgedrückt hat: „Die Gedanken müssen flüssig werden." Doch van Eeden hat wohl eine Lehre vom Sinne der Worte gefordert, aber er ist zu wenig philosophisch gebildet, um ihre zwar in vieler Hinsicht mangelhafte Verwirklichung in den Werken Hegels sowie für die holländische Sprache in denen des Leidener Philosophieprofessors Bolland schätzen zu können. Wie wenig er die Worte in ihren wechselseitigen Beziehungen zu fassen vermag, geht aus seinen Erörterungen über Stoff und Leben hervor. Es ist durchaus

poetisch, Berge und Seen als Gedanken der Erde darzustellen. Warum müssen aber Sonne und Planeten und alles Lebendige Gedanken Gottes sein? Dies ist eine willkürliche Spielerei mit Worten, die ebenso weit vom Ideal einer Lehre des Wortes entfernt ist, wie die toten Abstraktionen der Gelehrten. Diese Philosopheme des Dichters beanspruchen eine Erhabenheit und einen Tiefsinn, die ihnen durchaus fehlen und das läßt sie bisweilen ins Lächerliche umschlagen.

Richtig hat der Dichter empfunden, daß die Worte, womit die offizielle Wissenschaft die tiefsten Probleme erfassen will, tote Worte sind. Das unmittelbare Sprachgefühl, wie das rechte Naturgefühl findet er nicht bei den Gelehrten: diese muß man bei den Dichtern suchen. Nun irrt er aber, wenn er meint, das Gefühl genüge, um die tiefsten Fragen zu lösen: weder tote Abstraktionen noch bloßes Fühlen sind dazu im Stande: nur wo tiefes Fühlen und scharfsinniges Denken sich vereinigen, ist es möglich zum Begriffe dieser Probleme zu gelangen. Eine wissenschaftliche Lehre von dem Sinn der Worte vermag das bloße Sprachgefühl nicht zu geben, und der Begriff der Natur wird nur da erreicht werden, wo Naturgefühl sich mit strengem Denken und Beobachten paart.

Der Dichter, der nicht zugleich ein tiefer Denker ist, wird nie die Probleme der Menschheit lösen können.

Endlich ist Johannes zur Erkenntnis gelangt dessen, was er immer gesucht hat, ohne es recht zu wissen: erst betete er um ein Wunder, dann suchte er das Büchlein, dem Pater Canisius gestand er, daß er nicht recht wüßte was er wollte, er glaube, daß er die Schönheit oder die Liebe suche. Nun ist das Licht ihm aufgegangen: er soll die Weisheit suchen. Johannes hat das wahre Ziel erkannt, er hat es noch nicht erreicht. Das ist eben das Unbefriedigende in den Arbeiten van Eedens, daß er das Negative treffend zu gestalten versteht; aber die mächtige, lebende Weisheit nicht dauernd zu greifen und dadurch nicht auf befriedigende Weise zu gestalten vermag.

Eingesandte Bücher.

Religions-Urkunden der Völker. Leipzig. Dieterich.
II, 1. Haas, „Amida Buddha unsere Zuflucht" Urkunden zum Verständnis des japan. Sukhâvati-Buddhismus 6.—; geb. 7 *M.*
IV, 2. Spieth, Religion der Eweer in Süd-Togo 9.—; geb. 10.—

J. Rupp, Gesammelte Werke IX. Öffentliches Leben. Leipzig. Eckardt 1911. geb. 6—; geb. 7.50.

R. Herold, Religion der Kraft. Ein Mahnruf an die Männerwelt. München. Paul Müller 1.—

C. Dorn, D. Pfarrer und Volksschriftsteller W. Redenbacher. E. Charakterbild a. d. Zeit des ultramontanen Ministeriums Abel und ein Spiegelbild f. d. Gegenwart ebd. 1912. —20.

Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 19. Lfg. Das Judentum Bg. 5—9 v. M. Haller. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1912. Subskr.-Preis 1.—

E. Hentschel, Vom Wissen zum Glauben. Blätter f. Erneuerung deutschen Glaubenslebens. 1. Heft. Großenhain i. S. O. Seifert 1912 —.30.

Der Mittler, Monatschrift f. Erneuerung dtsch. Glaubenslebens zugleich Bundesblatt d. Freien Dtsch. Bundes f. Vegetarismus und Christentum. Herausg. E. Hentschel. Laubegast-Dresden. Mittler-Verlag. Jahrg. 2.—

F. A. Meißner, Staat und Religion im Lichte der modernen Ethik. 2. –

P. Oldendorff, Geistesleben. Gedanken z. Umbildung unserer inneren Kultur. Langensalza. Beyer & Söhne 1912 —.60.

J. Dahlmann, S. J., Die Thomas-Legende u. d. älteste. hist. Beziehungen d. Christentums z. fernen Osten im Lichte d. indischen Altertumskunde. Freiburg i. B. Herder. 1912. 3.60.

M. Klamroth, D. Islam in Deutschostafrika. Buchhandlung der Berliner Missionsgesellschaft 1912. —.50.

Spinoza-Brevier. Zusammengestellt und mit einem Nachwort v. Liebert. Berlin. Reichl & Co. 1912. Kart. 3.

Novalis, Auswahl aus seinen Schriften. Herausg. Hans Hahn. Ebenda 1912. Kart. 3 —.

J. Schnitzer, Katholizismus u. Modernismus. München. Krausgesellschaft. 1912. —.30.

O. Sickenberger. Der Kampf um Gewissensfreiheit. Ebenda 1911. —.20.

C. Wielandt. Ist das Zentrum eine christl. Partei? 2. Aufl. Ebenda 1912. .20.

H. Freimark. D. okkultist. Bewegung. Eine Aufklärungsschrift. Leipzig. Heims. 1912

H. Sennings. Die Rosenkreuzer, ihre Gebräuche u. Mysterien. 2 Bände. Berlin. Barsdorf 1912. Geh. 12.—; geb. 15.—.

G. Graf Vitzthum. Christliche Kunst im Bilde. Lpz. Quelle & Meyer. 1911. 1.—; geb. 1 25.

W. Hirsch. Religion u. Zivilisation v. Standpunkt des Psychiaters. München. Bonsels. 1910. 8.—; geb. 10.—.

H. Bauer. Psychologie d. Jugendlichen. Berlin. Ostdeutsch. Jünglingsbund. 1911. —.60.

P. Bernstein. Monismus u. Monoth. vor einem Schiedsgericht. Eßlingen. S. Mayer. 1911.

Derf. Der Buddhismus u. d. Christentum vor d. Forum d. philos. u. ethischen Denkens. Ebd.

Otto Apelt, Behandlung d. Geschichte der Phil. bei Fries u. Hegel. Vandenh. & Rupr. Göttingen. 1912. 1.—.

L. Baur, Die Forderung einer Weiterbildung der Religion. (Apolog. Tagesfr. Heft 12.) Volksv.-Verl., M.-Gl. 12. 1.20.

Emile Boutroux, William James, übers. v. Dr. Bruno Jordan. Veit & Co. Lpz. 12. 3.—.

E. Dimmler, Das Evangelium n. Markus übers., eingeleit. und erklärt. M.-Gladbach. Volksver.-Verlag. 1912. 1.20.

— D. Evangelium n. Lukas. Ebd. 1912. 1.20.

G. Esser und J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. Kempten 1912, Kösel. 6.—, gbd. 7.—.

R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. Veit & Co. Lpzg. 1912. 9.—, gbd. 10.—.

Fr. Fidler, Vom Zuge der Menschheit I. Hamburg. C. E. Behrens. 1912. 3.—, 4.—.

O. Flügel, Herberts Lehren und Leben. Lpz. Teubn. 1.25.

G. Frädrich, Über monistische Ethik. Eine Abwehr. Marburg. Verl. d. Christl. Welt. 1912. 0.80.

K. Heltau, Rom-Not. Eine hist.-psychol. Lösung d. ultramont. Problems. 3. Aufl. Augsb. Lampart. 1912. 2.40.

August Horneffer, Der Priester. 2 Bände. Diederichs, Jena. 1912. 17.—, gbd. 20.—.

Jugend, die. Vorträge für Jugendvereine 2, Staats- und Gemeindeleben. Volksv.-Verlag, M.-Gl. 1912. 1.—.

O. Külpe, Immanuel Kant. 3. Aufl. Lpz. Teubn. 1.25.
Franz J. Luttor, Biblia Pauperum. Opitz Nf. Wien. 1912. 3.50.
Chr. Fr. Marth, Die Wissenschaft der wahren Menschheit. Lübeck. Verlagsanst.
Mayer, Merz usw., Gott und Mensch. 6 relig. Vorträge über d. Grundfr. d. Rel. Salzer, Heilbr. 1912. 2.—, gbd. 2.80.
Die Schriften des A. T., in Auswahl neu übersetzt u. f. d. Gegenw. erklärt. Liefrg. 20. Göttingen. Vandenh. & Rupr.
A. Seeberg, Der Brief an die Hebräer, Quelle & M., Lpz. 1912. 3.20, gbd. 3.60.
E. Sellin, Zur Einleitung in das Alte Test. Quelle & M., Lpz. 1912. 2.80.
Paul Volz, Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest). Mohr, Tüb. 1912. 1.50.
Vorträge, Apologetische, 3. Heft. Volksv.-Verlag M.-Gladbach. 1912. 2.—.
Paul Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Bez. zu Judentum und Christentum. Mohr, Tüb. 1912. 8.—, gbd. 10.—.
F. Wiegand, Dogmengesch. der alten Kirche, Quelle & M., Lpzg. 1912. 3.—, gbd. 3.50.
Theobald Ziegler, Das Gefühl, eine psych. Untersuchung. Göschen, Berlin-Lpzg. 1912. 4.20, gbd. 5.20.